Rubén Dri

Hegel y la lógica de la liberación

La dialéctica del sujeto-objeto

Editorial Biblos
Filosofía

Hegel y la lógica de la liberación

La dialéctica del sujeto-objeto

Rubén Dri

Hegel y la lógica de la liberación

La dialéctica del sujeto-objeto



Dri, Rubén
Hegel y la lógica de la liberación: la dialéctica del sujeto-objeto. - 1a. ed. - Buenos Aires: Biblos, 2007.
196 pp.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-950-786-631-9

1. Filosofía. I. Título.
CDD 190

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Armado: *Hernán Díaz*

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición de 1.700 ejemplares
fue impresa en Primera Clase,
California 1231, Buenos Aires,
República Argentina,
en noviembre de 2007.

La necesidad no se convierte en libertad porque desaparezca, sino solamente porque su identidad, que todavía es intrínseca, se manifiesta.

G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*

El concepto es la verdad de la sustancia, y, como la manera determinada de relación de la sustancia es la necesidad, la libertad se muestra como la verdad de la necesidad, y como la manera de relación del concepto.

G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*

La idea pura, donde la determinación o la realidad del concepto se ha elevado ella misma a concepto, es más bien absoluta liberación.

G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*

Abreviaturas

AG 3	Antonio Gramsci (vol. 3)
CB	*Caminos del bosque*
CL	*Ciencia de la lógica*
Dios	*Dios, la muerte y el tiempo*
EC	*El capital*
EyH	*Existencialismo y humanismo*
EJ	*Escritos de juventud*
Enc	*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*
ENZ	*Enzyklopädie er philosophischen Wissenschaften*
FD	*Fundamentos de la filosofía del derecho*
FE	*Fenomenología del espíritu*
FMC	*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*
GM	*Genealogía de la moral*
HOH	*Humanismo del otro hombre*
HyE	*Hegemonía y estrategia socialista*
Imp.	*Imperio*
LFR III	*Lecciones sobre filosofía de la religión*
LP	*Los presocráticos*
MEyF	*Manuscritos. Economía y filosofía*
PyA	*Posmodernidad y apocalipsis*
PsD	Obras del Pseudo Dionisio
TF II	*Terminología filosófica* II
TP	*Tratado político*
VP	*La voluntad de poderío*

Índice

Prólogo

Así como las décadas del 60 y del 70 fueron tiempos de utopías, proyectos, movimientos, insurrecciones, revoluciones, en una palabra, de una fuerza vital que irrumpía y parecía llevarse todo por delante, las siguientes, las del 80 y del 90, fueron décadas sombrías en las que el capitalismo en su etapa neoliberal conservadora, denominada "globalización", arrasó con hambre, muerte y destrucción.

La muerte en lugar de la vida pasó a reinar como soberana indiscutida; "muertos el Hombre –Foucault– y el Sujeto –Blanchot, Derrida–; muerta la Sociedad Burguesa y la Industria correspondiente –Daniel Bell–; muerta la Historia –Gehlen–, y, tras ella, todo metarrelato emancipador o legitimador –Lyotard–; muerta en fin –Baudrillard– la mismísima Realidad" (*PyA*, 16).

No se frena allí el elenco de las muertes que describe Félix Duque, pues continúa:

> Y el ancho camposanto (tan ancho como Occidente: otro "muerto" que se me olvidaba ahora que el sol va a ponerse justo allí donde nace, en Japón y pronto en China) capaz de albergar tanta muerte sería la posmodernidad. Sólo el viejo y augusto Ser (vale decir: el Uno-Todo) parecía haberse librado de la quema, hasta que se exigió perentoriamente su arrumbamiento en nombre de una "ética de responsabilidad infinita" (Levinas) que implica desde luego un repudio de la "ontología". (*PyA*, 16)
>
> Algunos, en vez de despacharlo para siempre, lo transformaron en una suerte de vapor maligno, invisible, pegajoso y ominoso el *il y a* francés de Blanchot) y los italianos (Rovatti, Vattimo) lo sometieron a un severo régimen de adelgazamiento [...] hasta reducirlo, diminuto (a él y a su cabeza: el Pensamiento objetivo) a un *esser debole,* casi equivalente a una nada móvil, exhausta tras cada uno de sus "envíos". (*PyA,* 16-17)

Como vemos, una verdadera orgía de muerte, régimen, adelgazamiento, debilidad. Quien no estaba muerto y más bien se alimentaba en tanta muerte era el gran capital. Mientras el pensamiento posmoderno proclamaba la muerte del sujeto, el pensamiento neoliberal proclamaba el triunfo del gran Sujeto, el Mercado; mientras desde la bella Italia a los pies de los Alpes se nos instaba a debilitar el sujeto, el neoliberalismo engrosaba el Sujeto-Mercado que demostraba una voracidad verdaderamente insaciable.

La muerte del sujeto, en la que se condensan todas las otras muertes, no advino de golpe, ni teórica, ni prácticamente. Porque si hablamos del sujeto, estamos hablando de esa totalidad conformada por los polos dialécticos de práctica y conciencia, práctica y pensamiento, práctica y teoría, práctica y crítica. El sujeto no se ha formado de golpe, ni muere de golpe. A ambos momentos los precede una larga preparación tanto teórica como práctica.

Entre los que prepararon y fundamentaron esas muertes, ambos testigos de algo que se venía produciendo en la práctica, menester es señalar a Nietzsche a fines del siglo XIX y a Heidegger desde la segunda década a los finales del siglo XX.[1] Es Nietzsche quien expresa que el sujeto es sólo una ficción: "*Sujeto* es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo «substratum»; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados" (*VP*, 279). De modo que en cada uno de nosotros habría una multitud de sujetos. Más aún, Nietzsche supone esa pluralidad al frente de la cual habría uno que detenta el poder.

> ¿Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto: quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y de nuestra conciencia? ¿Una aristocracia de "células" en la que el poder radique? ¿Algo así como "pares" acostumbrados a gobernar unidos, con buen sentido del mando. Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad. (*VP*, 281)

Esta hipótesis es a todas luces contradictoria, cosa que a Nietzsche evidentemente no le importa. ¿Cómo puede referirse a "*mi* hipótesis" si se trata de una pluralidad? Si cada uno de nosotros somos una pluralidad, no podemos hablar. El que habla puede hacerlo en nombre de muchos, pero siempre será *uno*.

Además, si el sujeto es una ficción, es decir, si cada uno de nosotros somos ficciones, no tiene ningún sentido lo que decimos, no tiene ningún sentido lo que dice Nietzsche. Se supone que el sujeto que dice que "el suje-

1. Reproduciremos con ligeras variaciones conceptos vertidos en el capítulo 2 de *Racionalidad, sujeto y poder*, Buenos Aires, Biblos, 2002.

to es una ficción" no es una ficción, porque si lo fuera, no habría dicho nada. Habría una ficción de una ficción en un proceso que va al infinito.

En realidad, en su concepción los sujetos son ficciones de la voluntad de poder. Ésta sería el verdadero sujeto, pero que no puede expresarse como tal, en la medida en que es impersonal: "La voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un «pathos»; es el hecho elemental, del cual resulta como consecuencia, un devenir, un obrar" (*VP*, 349). En la voluntad de poder estaría el fundamento de toda subjetualidad. Lamentablemente quien afirma esto es un sujeto, Nietzsche, quien no es la "voluntad de poder" sino una ficción, con lo cual hemos quedado en la absoluta nebulosa.

Además, es muy difícil saber en qué consiste la "voluntad de poder". Las interpretaciones son múltiples. De uno de sus significados se deriva la afirmación de que "los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo" (*GM*, 38-39).

Heidegger, al inicio de la tercera década del siglo XX, denuncia el concepto de sujeto que habría tenido su origen cuando Platón transformó al ser en ideas captadas por el *nous*. De esa manera hizo del ser un ente que culminaría en la actual técnica. Opina que el hombre es un mero *ahí* (*Da*) o lugar de la manifestación del Ser *(Sein)*:

> Antes de hablar, el hombre tiene que dejar que el ser nuevamente le dirija la palabra, corriendo el riesgo de que, embargado de este modo, no tenga nada que decir o sólo muy rara vez. (*EyH*, 71)

El ser lo es todo; el sujeto, nada, un lugar vacío a la espera de que el ser lo ilumine o le dirija la palabra. La historia no es otra cosa que la historia del ser, "la gesta del ser", como la denomina Emmanuel Levinas. No hay sujeto sino lugar vacío (*Da*) esperando la iluminación, que no puede ser pensada en el sentido tradicional, sino sólo recibida, previa preparación de la morada, o sea, del (*Da*). Esto lleva necesariamente a un misticismo o a una teología negativa, camino que Heidegger no dejó de transitar.

No se puede ver la luz como no sea en los objetos iluminados. De la misma manera no se puede ver el ser como no sea en los entes. Al igual que la luz se muestra en los objetos, pero ocultándose como luz, para mostrarse como objeto iluminado, el ser se muestra en los entes, pero ocultándose como ser para mostrarse como ente.

Si quiero mirar de frente la luz, me ciego, no logro verla. Platón y Aristóteles lo habían expresado de diferentes maneras y nuestra experiencia lo

confirma. El intento heideggeriano de pensar el ser que habría sido olvidado por toda la filosofía occidental, desde Platón para acá, es lo mismo que intentar mirar la luz directamente. Imposible hacerlo. La filosofía deja de ser filosofía, se transforma en mística.

Con el nacimiento del sujeto en la era platónica, se inicia la etapa histórica de la entificación, es decir, de la reducción de todas las realidades a entes, a cosas, a objetos "a la mano", manipulables. Con Descartes "comienza la consumación de la metafísica occidental" (*CB*, 97), que significa la consumación de "la interpretación del hombre como subjectum" (*CB*, 97).

El sujeto queda como centro del universo entificado, "lo ente en total", como lo denomina Heidegger, del cual elabora la imagen que supone la consideración del mundo como un "sistema" que da paso al "dominio". La grandeza del sistema se dará en los pensadores alemanes que "frente a Descartes no se despliega a partir del subjectum como ego y sustancia finita, sino, ya sea, como en Leibniz, a partir de la mónada, como en Kant, a partir de la esencia trascendental de la razón finita, arraigada en la imaginación, como en Fichte, a partir del Yo infinito, como en Hegel, a partir del Espíritu como saber absoluto o, como en Schelling, a partir de la libertad en tanto que necesidad de todo ente, el cual como tal ente, sigue estando determinado por la diferencia entre fundamento y existencia" (*CB*, 98-99).

Detrás de estos dos íconos de la filosofía se alinea el elenco de filósofos mencionados por Félix Duque. No nos estamos refiriendo a meros epígonos o divulgadores, sino a verdaderos filósofos cuya filosofía expresa una realidad de muerte. Quien más, quien menos, aportan nuevos instrumentos para conocer la realidad y sus profundas transformaciones. En este sentido, el paso por ellos es indispensable. El problema es que si el mensaje es la muerte o, al menos, el debilitamiento del sujeto y la racionalidad, no nos queda otra cosa que la resignación.

Pensando desde la periferia denominada Tercer Mundo tenemos la absoluta necesidad de "superar" ese espacio de muerte, ese cementerio, afirmarnos en nosotros mismos para enfrentar a los verdaderos poderes de la muerte constituidos por el gran capital que actúa a través de inmensas corporaciones, agencias de información, ejércitos que se mueven por mar, tierra y aire. Imposible lograrlo si aceptamos sin más que racionalidad y sujeto son meras ficciones, que se han muerto o se han debilitado hasta perder todas sus fuerzas.

Con esa finalidad recurrimos una vez más a Hegel, y ahora lo hacemos utilizando la obra en la que se despliega la racionalidad, o sea, el sujeto, de la manera más deslumbrante que jamás se haya concebido. Nos sumergimos en los meandros dialécticos de la *Ciencia de la lógica*. No todo en ella es oro. No todo es tan racional como Hegel quisiera hacernos creer. Pero si hay un texto al que es necesario recurrir para replantear los temas de la

racionalidad, el sujeto y el poder, ése es precisamente el texto citado.

La realidad en sentido fuerte –es decir, todo el ámbito de los sujetos humanos– nunca es una realidad con el único sello de la muerte, como tampoco lo es con el único sello de la vida. Vida y muerte, eros y thánatos, entusiasmo y desaliento, esperanza y desesperación, fe e incredulidad, muerte y resurrección, son momentos dialécticos que acompañan a todo ser humano en lo individual, como a todo ser colectivo en todo momento.

La historia de los sujetos colectivos que son los pueblos conoce sus momentos de entusiasmo sin límites, de creatividad profunda, rápida y apasionada, momentos de revolución, períodos en que todo parece posible y todo se renueva. Son momentos de "renacimiento". Pero conoce también momentos en los que parece que un manto de muerte o, al menos, de debilidad, se expande inexorablemente, sin posibilidad de cambiar la situación.

La posmodernidad como fenómeno cultural, filosófico, es la expresión filosófica, con sus múltiples expresiones, de un momento histórico de desaliento de quienes abrigaban esperanzas de un cambio revolucionario que terminase con la política de muerte y destrucción del gran capital. Derrota de los movimientos insurreccionales, revolucionarios, populares latinoamericanos, con implantación de dictaduras militares que ejecutan las políticas del gran capital; caída del denominado "socialismo real" expresado simbólicamente en el derrumbe del "muro de Berlín"; implantación de las políticas neoliberales por parte del poder político, económico y eclesiástico mundial.

Latinoamérica se encuentra en la periferia del dominio mundial. Los pueblos originarios fueron saqueados por la depredación que realizaron las potencias occidentales que, de esa manera, pudieron realizar la denominada "acumulación originaria" con la que el capitalismo comenzó su viaje arrasador. Las nuevas naciones que nacieron del mestizaje lucharon en contra del Imperio español para caer en otro, el inglés primero y el estadounidense después.

Un hilo conductor une a estas diversas dominaciones, como es sabido: el capital. Tanto los pueblos originarios como quellos surgidos del mestizaje dieron sus luchas. No fueron simplemente corderos que se dejaron devorar por las águilas. Los valles calchaquíes, la quebrada de Humahuaca, el llano y las sierras riojanas, la llanura pampeana, en el territorio argentino, fueron escenarios de sangrientas luchas de los pueblos originarios, que enfrentaban al dominador español.

Al dominador español le sucede en el siglo XIX el criollo-mestizo y fue entonces cuando las luchas de los pueblos originarios en contra del dominador argentino tuvieron como escenario las estepas patagónicas, desde Neuquén y Río Negro hasta Tierra del Fuego en el sur y los montes chaqueños en el norte. De la misma manera, los pueblos originarios resistieron a

lo largo y lo ancho de todo el continente que habría de llamarse Norteamérica al norte, y Latinoamérica y el Caribe en el centro y en el sur.

Estas múltiples luchas culminan en las décadas del 60 y el 70 con movimientos populares que se opusieron al plan neoliberal conservador y se propusieron la realización de una nueva sociedad, liberada de las garras del gran capital. Las luchas fueron múltiples y realizadas con diversas metodologías. Esas luchas que atravesaron todo el continente latinoamericano, desde el río Bravo al Cabo de Hornos y desde el Pacífico hasta el Atlántico, terminaron derrotadas por el imperio que movilizó a los ejércitos nacionales, transformándolos en agentes del propio proyecto. Derrotados los movimientos populares, se implementó el más arrasador plan neoliberal que en algunas naciones, como la Argentina, significó la entrega a precio vil de toda la riqueza nacional, el hambre y la desocupación.

Los pueblos, sujetos colectivos, como todos los sujetos tienen sus momentos de entusiasmo, de creatividad asombrosa, de avances espectaculares, de luchas arrolladoras; momentos, en fin, en que todo parece posible como acabamos de decir. De la misma manera hay otros momentos en que sucede lo contrario, momentos de desaliento, de escasa o nula creatividad, de dejarse estar, de "hacerse a un lado" como dice el tango. Esos momentos tan bien y tan dolorosamente puestos en verso por Discépolo, cantados y bailados en el tango.

En los momentos de mayor ofensiva genocida del gran capital surgen las corrientes filosóficas que de alguna manera se reconocen, o reconocemos, como pertenecientes a la posmodernidad que, aparte de determinados aspectos que sirven para iluminar sectores de la realidad, tejen una serie de conceptos que son altamente desmovilizadores y desesperanzadores para los movimientos populares latinoamericanos.

Nos referimos a las diversas muertes que, apoyados en Félix Duque, hemos citado al inicio de este prólogo. De esas muertes o debilitamiento queremos nombrar en particular la razón, el sujeto, el poder y la utopía. El plan neoliberal se ha podido imponer previa destrucción del sujeto popular. La dictadura genocida que implantó el terrorismo de Estado en la Argentina y ocasionó más de treinta mil desaparecidos tuvo como finalidad fundamental la destrucción del sujeto popular que en la década del 60 había impedido que se pudiese implantar el plan neoliberal.

Es cierto que el sujeto no se recupera porque elaboremos conceptualmente, filosóficamente, su esencia y la posibilidad y necesidad de su reconstrucción. Pero esa reconstrucción conceptual es un momento fundamental que debe acompañar a la práctica. Ello implica, a su vez, la recuperación y la valoración de la racionalidad. De más está decir que implica también la recuperación de la utopía porque, en la medida en que el sujeto pierde el horizonte utópico, muere.

En los momentos de crisis, cuando se hace necesario replantearse en profundidad la situación para producir los cambios necesarios, siempre se vuelve a los clásicos, no para repetirlos o copiarlos sino para recuperarlos críticamente, de modo que nos ayuden a iluminar la nueva realidad. Los clásicos son tales porque han tocado determinadas fibras que siempre están presentes en el ser humano.

En la *Fenomenología* se muestra al sujeto realizando su odisea, es decir, haciendo la totalidad de la experiencia de su formación. En cada etapa o momento adquiere una nueva configuración. Las obras clásicas, se trate de literatura, filosofía o música, son clásicas porque expresan en profundidad alguna de esas configuraciones, es decir, experiencias profundas del sujeto. Por eso en momentos de crisis se recurre a ellas.

En un momento como éste cuando se ha producido la crisis profunda que se expresa como pensamiento único, posmodernidad, globalización, imperio; en que entran en crisis la razón, el sujeto, la utopía, los proyectos; cuando se afirma la dominación universal de un imperio impiadoso, pero que al mismo tiempo todo el continente latinoamericano comienza a resurgir de sus cenizas; cuando movimientos sociales de los más diversos tipos, movimientos populares, entran en la escena política, luchando por sus derechos, se hace necesario esa vuelta a los clásicos y, en especial, a Hegel.

Es evidente, o debiera serlo, que no buscamos en Hegel soluciones. Nunca se deben buscar soluciones como si fuesen recetas mágicas o como si algún pensador ya hubiese elaborado la solución para todos los problemas que se han de presentar a la humanidad. Sabemos que en cierto sentido los problemas son siempre los mismos, pero sabemos también que son siempre distintos. Basta leer el poema de Gilgamesh (2600 a.C.) para darse cuenta de que los grandes problemas del ser humano: el poder, la dominación, el imperio, la muerte, el surgimiento del ser humano y su relación con los animales, la religión, la relación con la trascendencia, el placer, todo está allí.

Nadie irá a leer a Gilgamesh para encontrar allí la solución a sus problemas o a los problemas de la sociedad, pero su lectura incita a pensar y, en contra de lo que pueda afirmar Heidegger, sí sabemos pensar.

¿Por qué Hegel? Podríamos dar una primera respuesta que nos proporciona uno de los filósofos que están en el frente de los anunciadores de muerte, Jacques Derrida: "Hegel una vez más, siempre". Es el enemigo al que hay que vencer. Ello simplemente nos orienta para formular la respuesta fundamental. En Hegel buscamos inspiración para reformular la racionalidad, el sujeto, el poder.

No nos interesa el pensamiento por el pensamiento. No nos interesa la filosofía por ella misma, si se la considera como un sistema de ideas al que sólo tienen acceso determinados "especialistas", horrible palabra que nos fija en la particularización. Si la filosofía y, en este caso, si la filosofía hege-

liana desarrollada en la *Lógica* no nos ayuda a comprendernos mejor, individual y socialmente, todo este texto no sirve para nada.

Nuestra exégesis del texto hegeliano de la *Lógica* no es, pues, una interpretación pormenorizada como la que hicimos de la *Fenomenología del espíritu.* Seguimos en todo su trayecto la marcha dialéctica del sujeto-objeto, desde el ámbito de la necesidad hasta la libertad, o sea, desde el ser hasta la Idea absoluta, poniendo el acento en aquellos capítulos y en aquellos pasajes que son más fecundos para pensar los temas citados que nos interesan.

Puede extrañar el título: *Hegel y la lógica de la liberación.* No podemos negar que la inspiración nos vino de la lectura de los cursos de Héctor Raurich publicados como *Hegel y la lógica de la pasión.* Consideramos que este último título expresa muy bien una de las características fundamentales de la dialéctica hegeliana. Nos referimos a que no deja fuera ningún nivel de la experiencia humana. El idealismo hegeliano no elimina los diversos niveles de la experiencia, sino que los incorpora y supera, y la pasión es un motor que está siempre presente.

Pero el horizonte de la filosofía hegeliana y, en este caso el de la *Ciencia de la lógica,* es la libertad, esa bandera que levantó la Revolución Francesa, siempre presente en el pensamiento de Hegel. El paso de la *necesidad* a la *libertad* que preside las investigaciones de Marx, Engels, Lenin, Rosa Luxemburgo y, en general, de los militantes y pensadores del socialismo, tiene su raíz en el texto hegeliano que aquí es objeto de nuestro análisis.

Se objetará que es extraño, por no decir contradictorio, buscar en Hegel inspiración para un proyecto liberador en América Latina, sabiendo qué pensaba Hegel de nuestro continente. De hecho en distintos congresos y en pensadores latinoamericanos hemos escuchado y leído tales críticas. Sobre ello debemos decir que si Hegel pensaba que América estaba fuera de la historia, no pensaban en forma demasiado diferente Marx y Engels.

En ese sentido, tanto uno como otros son pensadores del "centro" y su visión de la periferia fue desacertada, si bien en el Marx que se cartea con los "populistas" rusos hay una revisión al respecto, pero ello no invalida de ninguna manera el instrumental teórico que nos legaron, instrumental que debe ser tomado críticamente. De otra manera, deberíamos echar por la borda todo el pensamiento occidental, desde los griegos para acá.

En ese sentido, también los pensadores posmodernos nos iluminan sobre determinados ámbitos de la realidad que se encontraban en la oscuridad o, por lo menos, en la penumbra. Por ejemplo, si bien el tema del poder como lo desarrolla Michel Foucault nos deja en la estacada, sin embargo no podemos negar que nos ilumina sobre aspectos que no eran tenidos en cuenta. Otro tanto dígase del "rizoma" deleuzeano y del "simulacro" baudrillardiano.

El pensamiento de Hegel es fundamental para todo aquel que quiera

pensar la realidad en el ámbito de la modernidad, en el que nos encontramos, aunque se llame "posmodernidad" a la que, en todo caso, podemos considerar como un etapa de aquélla. Ello no significa aceptarlo sin más, sino dar cuenta de él. El problema es que para ello es necesario usar las mismas armas que él cultivó con esmero, las de la razón.

Menester es señalar, sin embargo, que no todo lo que encontramos en Hegel y por lo tanto también en la *Ciencia de la lógica* tiene el mismo valor. Para nuestro propósito en la búsqueda de la racionalidad que nos permita orientarnos mejor en la comprensión del sujeto y del poder, momentos fundamentales en todo proyecto de liberación, no tienen el mismo valor temas como el de la cantidad y la medida que otros como el del ser-ahí, el de la esencia y el de la idea.

Por ello los desarrollos destinados a la cantidad y la medida están reducidos a su mínima expresión, mientras que a los otros temas se les otorga un mayor y más profundo desarrollo. El texto puede ser una guía para la lectura de la *Lógica,* pues se siguen sus pasos dialécticos, pero está orientado hacia la búsqueda de caminos para el proceso de liberación latinoamericano, visto específicamente desde la Argentina.

RUBÉN DRI
Buenos Aires, 11 de abril de 2007

Introducción

La *Lógica* en el sistema hegeliano

Para ubicar el lugar que ocupa la *Lógica* en el sistema filosófico hegeliano, lo primero es indagar sobre la relación que guarda con la *Fenomenología del espíritu,* porque esta obra es, sin duda, la introducción a todo el sistema.

1. La *Fenomenología del espíritu*

La *Fenomenología del espíritu* es definida por Hegel como "La ciencia de la experiencia que hace la conciencia" (*FE*, 26). "Ciencia" aquí equivale a la episteme griega, es decir, al conocimiento filosófico como el conocimiento de la totalidad que es al mismo tiempo el más profundo. La "totalidad" a la que se refiere esta definición es la de "la experiencia" que hace la conciencia. Ello significa que en ella se desarrolla la totalidad de las experiencias del sujeto.

En la *Fenomenología* se representa "a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto, hasta el saber absoluto" (*CL*, 45). La "conciencia" es el primer momento del espíritu o sujeto. La *Fenomenología* muestra todo su desarrollo, "desde su primera oposición inmediata al objeto", es decir, desde la relación de la conciencia con su objeto, al que cree fuera y frente a ella, hasta el saber absoluto en el que la relación se muestra como una totalidad inescindible.

La *Fenomenología* es el camino de la conciencia hacia la ciencia, en el que se dan todas "las formas de relaciones de la conciencia con el objeto": la relación como sensación, como percepción, como entendimiento, como autoconciencia, como conciencia desgraciada, como estoicismo, como escepticismo, como religión, como arte, como saber absoluto. Su resultado es "el concepto de la ciencia", en el sentido explicitado.

> El saber absoluto es la verdad de todas las formas de conciencia, porque, como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad. (*CL*, 46)

Con el saber absoluto culmina el "saber fenoménico", para dar paso al "saber real" que se despliega en la *Ciencia de la lógica*. Para el saber fenoménico la conciencia o sujeto está separado del objeto, y además se trata de una conciencia individual. Este saber pasa a ser real cuando el sujeto capta que sujeto y objeto conforman una totalidad, y que en el saberse del sujeto está el saber del objeto y viceversa. Además comprende que este saberse-saber es intersubjetivo.

2. La *Lógica*

La lógica como "ciencia pura presupone, en consecuencia, la liberación respecto a la oposición de la conciencia" (*CL*, 46). La lógica es la ciencia de la totalidad sujeto-objeto intersubjetivo que, por otra parte, conforma la realidad, toda la realidad en sentido fuerte:

> Contiene el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma *[die Sache an sich selbst]*, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro. (*CL*, 46)

La dialéctica de la conciencia, en la *Fenomenología del espíritu*, culmina, al final de la fase correspondiente al "entendimiento", expresando que "detrás del telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto" (*FE*, 104).

El sujeto como conciencia cree que en el exterior, frente a él, hay un objeto. O mejor, cree que los objetos están fuera de su conciencia. Comenzando con el conocimiento meramente sensitivo, que Hegel denomina "certeza sensible", la conciencia pasa a la experiencia de la "percepción" para llegar finalmente a la del "entendimiento". Allí la experiencia pasa por una larga y complicada dialéctica, hasta llegar a la conclusión de que fuera de ella no había ningún objeto.

Así como los actores de una obra de teatro antes de que empiece la obra se encuentran separados de los espectadores por el telón, el sujeto en el estadio de la conciencia cree que entre ella y los objetos hay una especie de telón que los separa. Así como, tras la muerte de Jesús, el velo o telón del templo se rompe, significando, de esa manera, que se terminó

el sacerdocio como intermediario, que entre Dios y el pueblo todo está abierto, la conciencia llega a la conclusión de que entre ella y el objeto no hay telón alguno.

3. Sustancia y sujeto, objeto y sujeto

La estructura de la conciencia es esencialmente objetual, es decir, la conciencia es necesariamente conciencia de objetos. La conciencia es *intencional*, tiende hacia algo. De aquí arranca la fenomenología husserliana. Esta conciencia de objetos es la que tiene presente Aristóteles cuando elabora la categoría *substancia*[1] para dar cuenta del corazón de la realidad.

Sub (abajo), *stancia* (de *stare,* estar, traducción latina y luego castellana de *ypo*, abajo, *kéimenon*, lo que yace): lo que está debajo, lo que sostiene, lo que está en la raíz, el cimiento. Arriba están los *accidentes (ta sym-bebekóta)* del verbo *sym-báino* que tiene, entre otros significados, el de "acontecer, suceder, tocar, derivar, seguirse". La filosofía medieval para designar a la persona siguió utilizando la categoría elaborada por Aristóteles y, en consecuencia, la definió como *suppositum rationale.*

Los primeros tiempos de la modernidad siguieron en la senda trazada por Aristóteles. Efectivamente, Descartes distingue la existencia de dos sustancias, el pensamiento y la extensión, que fueron esparcidas al infinito por Leibniz y reducidas a una por Spinoza. Esa única sustancia tendría infinitos atributos, de los cuales sólo conocemos dos, el pensamiento y la extensión, e infinitos modos.

Es Hegel quien deja de tomar a los objetos como la realidad. La verdadera realidad, o la realidad en sentido fuerte *(Wirklichkeit)* y no mera *Realität,* es la de los seres humanos y éstos no son sustancias sino sujetos:

> Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *substancia,* sino también y en la misma medida como *sujeto*. (*FE*, 15)

Hegel define al sujeto de diversas maneras. Sabemos que sus definiciones siempre son acercamientos, nunca definiciones en sentido estricto. Ello es así porque la realidad es infinita. A ella siempre nos acercamos,

1. Escribimos *sub-stancia* para señalar, mediante la etimología, el significado de sustancia como fundamento, base, lo que está debajo *(sub).* En adelante, luego de clarificar el sentido, utilizaremos directamente el término que es común en nuestro lenguaje, *sustancia.*

nunca la abarcamos por completo. Destacamos, pues, diversos acercamientos al sujeto.

El sujeto es "la sustancia viva" *(der lebendige Substanz)*. Para la metafísica tradicional el sujeto era definido como *suppositum*, es decir, como supuesto o sustancia. Hegel mantiene esa categoría en uno de sus acercamientos, pero le agrega "viva", para indicar que la sustancia se pone en movimiento. El momento de la sustancia es el de la inmediatez, que nunca es tal en sentido absoluto. Sólo lo es con relación a la mediación posterior. Comienza el proceso de desustancialización de la *sub-stancia*.

El acercamiento anterior se corrige y completa con el siguiente: el sujeto es "el movimiento del ponerse a sí mismo" *(die Bewegung des Sichselbstsetzens)*. Es un movimiento, por lo tanto no es sustancia, porque ésta es estática, fundamento inconmovible. El sujeto no es. La piedra es. El sujeto se hace, es un continuo hacerse, un continuo ponerse. Por lo tanto su verdadera denominación no es "sujeto" sino "subjetualizarse". El sujeto no es sustantivo, sujeto, sino verbo, subjetualizarse. La categoría sustancia, aplicada al sujeto, responde al momento del en-sí del sujeto.

Este movimiento consiste en "ponerse". O uno se pone o a uno lo ponen. No hay alternativa. Si sucede lo primero, se produce el movimiento de la subjetualización. Si lo segundo, el de la objetualización. No hay sujeto sin el movimiento del ponerse. Cuando se es puesto por otro, se es puesto como objeto, nunca como sujeto, el cual no puede ser si no brota de sí mismo.

Una nueva corrección se logra definiéndolo como "la mediación de su devenir otro consigo mismo" *(die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst)*. El movimiento en que consiste el sujeto o su subjetualizarse es un mediarse, un superar la inmediatez que es propia de la piedra. La mediación es la contradicción. El sujeto en su subjetualizarse. Continuamente deviene otro, pero este otro es él mismo.

Un cuarto acercamiento es el que establece que el sujeto es el movimiento de "reconocer y ser reconocido", movimiento que implica una verdadera lucha a muerte por el reconocimiento y que se encuentra en el fundamento del establecimiento del Estado.[2] El ser humano desde que sale del vientre materno comienza su lucha por el reconocimiento. Sin esa lucha, sin lograr ser reconocido por otro sujeto al que al mismo tiempo reconoce, nunca llegaría a ser sujeto.

En la *Fenomenología* Hegel desarrolla en forma más amplia y profunda

2. Los textos fundamentales en los que Hegel desarrolla el movimiento de la lucha por el reconocimiento son dos: uno se encuentra en la *Enciclopedia*, pp. 430-433, y el otro en la *Fenomenología*, pp. 113-121.

el movimiento del reconocimiento. En la *Enciclopedia* el tratamiento es muchísimo más breve y resalta mejor el origen del Estado en el que se lograría el máximo de reconocimiento. "La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el *fenómeno* con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados" (*Enc.*, § 433 nota).

Logramos un quinto acercamiento al definirlo como "la pura y simple negatividad" *(die reine einfache Negativität)*, acercamiento éste sumamente importante y difícil de aprehender. Lo que la conciencia ve, palpa, gusta, oye, huele, siempre es un objeto. No palpa ni ve sujeto alguno. Éste es la negatividad del objeto. Por ello, cuando desaparece el objeto de la totalidad sujeto-objeto se experimenta la angustia.

Un sexto acercamiento consiste en definirlo como "la igualdad que se restaura" *(die sich wiederherstellende Gleicheit)*. El sujeto es siempre él mismo y otro, él mismo en su ser-otro, pero ese otro es él mismo. Continuamente se desiguala y se iguala.

Este "devenir otro consigo mismo", este "movimiento de ponerse a sí mismo", se realiza en los tres momentos de la dialéctica que Hegel denomina "universal abstracto" o "en-sí", "particular" o "para-sí" y "universal concreto" o "en-sí-para-sí".

Estamos hablando del sujeto, o de los sujetos. Solamente el sujeto es dialéctico. Los objetos lo son en la medida en que son momentos del sujeto, o en la medida en que sujeto-objeto conforman una totalidad. Pero el movimiento dialéctico es el movimiento propio del sujeto. La verdadera realidad, la realidad en sentido fuerte *(Wirklichkeit)*, es subjetual.

El primer momento es el "universal abstracto". "Universal", porque todo sujeto lo es, y sólo el sujeto es tal. Lo propio del sujeto es la universalidad. Sólo él está abierto a la universalidad. En efecto, el sujeto es razón, logos, y éste es logos de todo, está abierto a todo. Yo puedo abstraer de toda realidad, practicar la perfecta abstracción, dejar la mente en blanco, como se dice.

> La voluntad contiene el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión en la que se disuelve toda limitación, todo contenido dado inmediatamente por la naturaleza (las necesidades, apetitos e impulsos), o dado y determinado por lo que sea; contiene, pues, la ilimitada infinitud de la *abstracción absoluta* o *universalidad,* el puro *pensamiento* de sí mismo. (*FD*, § 5).

La "pura indeterminación" es la pura abstracción, propia del entendimiento. En esta pura abstracción desaparece toda particularidad, toda limitación y, en consecuencia, todo contenido. Por ello Hegel la denomina "abstracción absoluta". El entendimiento *(Verstand)* es ese momento del sujeto en el que éste elimina todo contenido. Se produce, entonces, la "liber-

tad negativa", la libertad del vacío, que consiste en no aceptar ninguna limitación y, en consecuencia, ningún contenido.

Menester es tener en cuenta que este momento de la pura abstracción, de la "huida de todo contenido", es un momento esencial en la realización del sujeto. Éste no puede no pasar por ahí. Además, hay un fuerte impulso a estabilizarse en él, a permanecer en el momento de la pura abstracción. Se produce, entonces, el conocido fenómeno del dominio de la razón formal y la consecuente burocratización que analizara Max Weber.

Por otra parte, la detención en el universal abstracto lleva, políticamente, a las dictaduras que pretenden ser dictaduras de la virtud. Tanto Robespierre como Jerónimo Savonarola y Jorge Rafael Videla expresan esta dictadura, aunque la expresen y realicen con connotaciones diferentes. Robespierre directamente afirma la realización de la dictadura de la virtud. Savonarola pretende implantar en la Florencia del siglo XVI las prácticas conventuales y Videla implanta el terrorismo de Estado en nombre de los "valores occidentales y cristianos".

Como la abstracción absoluta significa la huida de toda limitación, esto es, de toda particularidad, en un Estado son los sujetos particulares que no se resignan a ser objetualizados los que deben ser eliminados, y su eliminación es "la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua" (*FE*, 347).

La dictadura de Hitler lleva a cabo la completa desaparición de la particularidad mediante la operación "noche y niebla". Los particulares no son sujetos, son meros objetos, cosas o, en todo caso, animales. Son arreados, encerrados en vagones, llevados a los campos de exterminio, gaseados. Desaparecen en la niebla. A pesar de los símbolos poderosos que enarbola como los de "sangre y tierra", es la fría máquina de matar, tanto la del ejército como la de la Gestapo, la que realmente expresa la realidad de semejante dictadura. Reinado absoluto de la abstracción, de la razón formal.

No de otra manera actúa el discípulo tercermundista, la dictadura genocida que asalta el gobierno en 1976. Quienes afirmaban su individualidad deben desaparecer. Se implementa, entonces, el terrorismo de Estado. Se multiplican los campos de exterminio donde literalmente "desaparecen" los "objetos" que allí se depositan. "Noche y niebla" en las riberas del Río de la Plata.

Pero lo mismo aconteció en las riberas del Volga, bajo la dictadura stalinista. La dictadura de la virtud ahora se expresa como dictadura de la ciencia, el materialismo dialéctico, verdadera revelación científica de la que es depositario el secretario general del partido. También aquí desaparecen las molestas particularidades. Los campos de concentración ahora se denominan "gulags".

Lo mismo acontece con la llamada "globalización", denominación que

pretende ser neutra, que sustituye al denostado "imperialismo". Se globaliza el capital. En realidad siempre estuvo globalizado, pues la globalización pertenece a su misma esencia. Siempre se encuentra más allá de toda frontera. Planea por sobre los trabajadores que lo han creado y lo alimentan, como ave de presa que nunca se sacia de devorar sus presas.

El universal abstracto, cuando se estaciona y se presenta como razón formal, matemática o instrumental, siempre es terrorista. Sólo puede globalizarse fragmentando cada vez más las particularidades y aplastándolas con su acción devastadora. Nunca había alcanzado la razón formal como capital esta extensión y profundidad como en la etapa que se inicia en la década del 60 y se intensifica a partir de la década del 80.

Pues bien, nunca el universo humano, político, social, se ha fraccionado tanto y ha entrado en un proceso de descomposición tan vasto y profundo. La violencia que ejerce el capital globalizado desde arriba se prolonga en una violencia horizontal incontenible, de pueblo contra pueblo, nación contra nación, etnia contra etnia, pobre contra pobre.

El segundo momento es el de la particularidad. "El *yo* es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación,* al *determinar* y al poner una determinación como contenido y objeto, sea este contenido dado luego por la naturaleza o a partir del concepto del espíritu. Por este ponerse a sí mismo como *determinado* entra el *yo* en la *existencia* en general; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del *yo*" (*FD*, § 6).

Ser sujeto es hacerse sujeto. Ello significa salir de la indeterminación del universal abstracto. El sujeto comienza a serlo a partir de su determinarse o limitarse. En lugar de "particularidad", debemos decir "particularización", o mejor, "particularizarse", verbo, no sustantivo. El sujeto se particulariza, es decir, se determina, se limita, se da un contenido, se niega.

El contenido que se da el sujeto puede provenir tanto de la naturaleza como del concepto o sujeto mismo. En otras palabras, puede pertenecer tanto al denominado orden material o sensible como al espiritual. Puede ser tanto comprar un helado como leer un libro, cortar una madera como escribir un poema. El sujeto sólo entra a la existencia, comienza a existir, cuando se particulariza.

El momento de la particularidad es tan importante o esencial como el del universal abstracto y el del universal concreto. En consecuencia, siempre ha existido, es decir, desde que el ser humano ha hecho su aparición. Pero sólo *se puso* a partir de la modernidad. Es ése un aspecto de suma importancia.

En todas las sociedades anteriores a la aparición de la modernidad, la particularidad no pudo *ponerse* y, en consecuencia, el *individuo, universal concreto* como superación del universal abstracto y el particular, no tiene

cabida. Tanto en la tribu antigua como en el clan, en la familia extendida, en la *polis*, en el feudo, el individuo está, pero no *puesto*. No se afirma, no sobresale. Si lo hace, se lo castiga. No por nada en la polis se castigaba con el ostracismo a los dirigentes por excesiva afirmación de su particularidad.

La *virtù* que Maquiavelo celebra como fuerza individual del príncipe, capaz de llevar a cabo la unificación de Italia, sólo ha sido posible en el Renacimiento, momento auroral de la modernidad. Los pintores y escultores del Renacimiento, Miguel Ángel, Rafael, Leonardo, ya no pintan o esculpen el cuerpo humano oculto tras los vestidos sino desnudo, resaltando toda su belleza, fuerza y armonía.

Durante toda la Edad Media el universal había planeado por sobre el particular. El sacerdocio y el imperio, la Iglesia y el Estado como imperio o reino, eran totalidades, universalidades en las que los individuos se encontraban contenidos. No se puede hablar de universal abstracto propiamente, en la medida en que incluían a las particularidades, si bien éstas no se encontraban *puestas*.

El universal Iglesia, que tenía mucho de universal abstracto, se quiebra en el siglo XVI. Aparece Lutero con sus tesis que parten de un principio fundante: Dios se revela a cada conciencia particular, no a una institución como la Iglesia. La conciencia, el individuo, proclama su independencia del universal. Ello significa el resquebrajamiento de la Iglesia y, con ello, el fin de toda una era. En la Iglesia no había lugar para el individuo. Un siglo después será Descartes quien proclame los derechos del individuo para la filosofía como Lutero lo había hecho para la religión.

Ya en el siglo IV antes de Cristo se había producido un fenómeno parecido, verdadero presagio de la revolución que dio origen a la modernidad. Efectivamente, la *polis* se viene abajo. Hace su aparición el individuo. Las tragedias, como las estudia Hegel, trazan los diversos momentos de esta revolución que, precedidas por Eurípides, testimonian brillantemente las comedias de Aristófanes.

El problema desespera a Platón, quien busca por todos los medios recuperar la *polis* destrozada, fragmentada por la aparición del individuo. Todos sus diálogos tienden a lo mismo, pero es la *República* el diálogo que refleja con más precisión esta preocupación. Como bien lo señala Hegel, no se trata de una utopía en el pensamiento de Platón, sino de una propuesta para reconstituir la *polis*. Aristóteles, agitado por la misma preocupación, interpreta que la propuesta platónica es una utopía que nada puede solucionar. Se lanza al estudio de las diversas *polis*, buscando una alternativa. Propone finalmente una *polis* democrática, cuyo eje central lo constituyen los sectores medios.

Esta aparición del individuo no encontró una solución valedera. En el Imperio Romano se vio aplastado por un universal monstruoso, el aparato imperial, cuya corrupción era un síntoma claro de la descomposición de las

estructuras universales que hasta ese momento habían albergado a los individuos todavía *no puestos* como tales. Aparece entonces la Iglesia y luego el nuevo imperio, el cristiano, como nuevos universales en los que el individuo vuelve a refugiarse.

Sólo en la modernidad la aparición o posición del individuo como tal, como particularizado, genera el espacio institucional en el que puede realizarse. Es la *sociedad civil*. En su seno se realiza el amor de pareja, la conciencia particular como juez inapelable, la buena y la mala conciencia, la hipocresía, la buena intención, la ironía y, sobre todo, la *moralidad* como diferente de la *ética*.

La *ética* es el ámbito de la universalidad en la medida en que está formada por valores, costumbres, creencias, leyes, claves compartidos que permiten la vida en común como verdaderos seres humanos. La *moralidad*, en cambio, reside en el individuo como individuo. Es la manera como el individuo, el particular, vive los valores universales de una determinada sociedad.

En el momento de posición el individuo tiende a afirmarse en contra del universal y, en consecuencia, en contra de la ética. El universal pierde su elasticidad para abarcar en su seno al particular. Ambos se vuelven rígidos. La razón desliga de sí el entendimiento que fija el momento de la particularidad y la eleva al universal abstracto. Aparece entonces el *imperativo categórico* con todo su rigor, universalidad y vaciedad, que funda el momento de la moralidad.

La fuerte tendencia del individuo a su autoafirmación absoluta y la consiguiente negación del universal que lo constituye volverá una y otra vez por sus fueros. Sören Kierkegaard será, en este sentido, el máximo exponente. El individuo está solo, de soledad insuprimible, angustiado y desesperado, y sólo el salto de la fe al absurdo lo puede salvar. Solo de soledad sin remedio lo ve también Jean-Paul Sartre, para quien "los otros son el infierno".[3]

La aparición del particular como tal se realiza con tal fuerza que se impone como base de todo pensamiento filosófico que quiera dar cuenta de la racionalidad del Estado. Surgen entonces las concepciones contractualistas. El universal expresado por el Estado tiene su origen en un contrato entre particulares. En Hobbes encontramos una mezcla entre el contrato individualista, el de los propietarios y la imposición del universal Leviatán aceptado por los individuos propietarios.

El tercer momento es el del universal concreto. "La voluntad es la uni-

3. El mismo Hegel, angustiado por la situación de Alemania fragmentada en más de doscientos estados y volcado cada uno a su propiedad particular exclama: "El hombre siempre está solo" (*EJ*, 391).

dad de ambos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* y por ello reconducida a la *universalidad,* esto es, la *individualidad,* la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como la negación de sí mismo, a saber, como *determinado* y *limitado,* y de permanecer cabe sí, es decir, en su *identidad consigo* y en su universalidad, y de unirse en la determinación sólo consigo mismo" (*FD*, § 7).

El primero y el segundo momento no son difíciles de aprehender en cuanto "son para sí momentos no verdaderos y del entendimiento". Pero "el tercero, el verdadero y especulativo", el universal concreto, "es aquel al que el entendimiento se niega a aceptar" (*FD*, § 7). El sujeto nunca es meramente universal abstracto, indeterminado. Tampoco es particular. Siempre es universal concreto, pero éste no se puede pensar si no es en la contradicción entre universal y particular.

La comprensión y realización de este tercer momento es el problema máximo que se le plantea a la humanidad, a partir de la afirmación del particular como particular. Entendemos que se lo ha interpretado a Hegel de una forma demasiado sesgada cuando se afirma que hace desaparecer al particular en el universal, al individuo en el Estado. Él piensa dialécticamente, y los dos momentos fundamentales de la dialéctica son, precisamente, el universal y el particular. Si uno de estos dos momentos es devorado por el otro, es la dialéctica la que desaparece.

La historia de los Estados modernos es la historia del deslizamiento de un extremo al otro, de la universalidad a la particularidad y de ésta a aquélla. De la dictadura a la democracia liberal y de la democracia liberal a la dictadura. Ambos extremos conocen transiciones, situaciones intermedias, todas inestables, que no logran solucionar el problema de la relación del particular con el universal.

Las soluciones liberales comienzan con la afirmación del particular en contra del universal y terminan afirmando un nuevo universal horroroso y opresivo, el de las corporaciones transnacionales. Las soluciones universales marxistas comienzan afirmando la realización del universal concreto y terminan realizando el no menos horroroso universal burocrático que desaparece cuando los particulares quedan sin relación entre ellos. El universal sin alimento se viene abajo como un castillo de cartón.

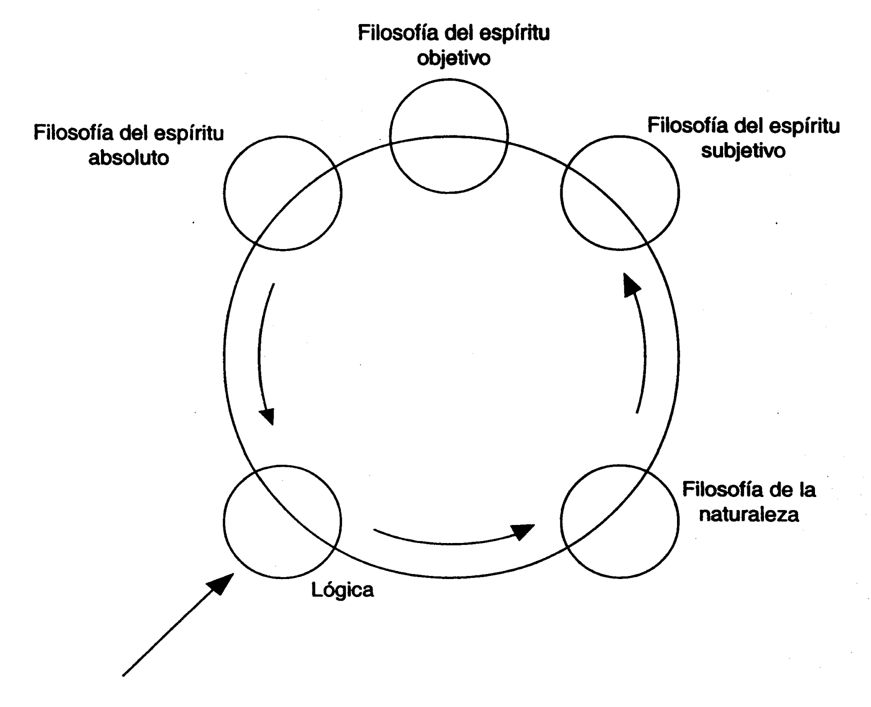
Las relaciones entre el universal y el particular, entre el Estado y la sociedad civil, entre lo político y lo social, entre lo micro y lo macro, entre la horizontalidad de los iguales y la organización, entre la ética y la moral, entre el movimiento popular y los diversos grupos que lo componen, siguen siendo problemas candentes en América Latina, donde, apenas esas relaciones comienzan a dialectizarse creativamente, sobrevienen feroces dictaduras que implantan el más desolador universal oprimente.

4. Dialéctica y sistema. La lógica en el sistema

"Lo verdadero es el todo. Pero el todo es la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado,* que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo" (*FE*, 16). Lo verdadero es el todo, pero este todo no es un algo, un objeto, una masa. Es sujeto, o sea, sujeto-objeto o, mejor, subjetualización-objetualización. Es el desarrollo del sujeto-objeto que sólo es verdadero en el resultado, que no es algo estático, sino en el realizarse del todo sujeto-objeto.

No hay, en consecuencia, un camino o método que sería la dialéctica, y un resultado o meta que sería el sistema. La dialéctica es sistemática y el sistema es dialéctico. El sistema, resultado, se mueve, se desarrolla, deviene, es dialéctico. Todo el sistema se realiza dialécticamente en forma de círculo y espiral. En forma de círculo, primero, porque ese sistema es sujeto, es el subjetualizarse. En forma de espiral, luego, pues el círculo no se repite siempre en el mismo nivel, sino que no deja de ampliarse continuamente, como una espiral.

Todo el sistema presenta la siguiente figura:



> La lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura.* Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.* (*CL*, 47)

Según la teología cristiana, Dios es el creador del mundo, tanto del reino de la naturaleza como del correspondiente al espíritu. Pero ¿qué pasaba antes de la creación? Dios es eterno. Desde siempre es Él. Puede pensarse que la creación se produjo desde siempre, desde la eternidad. El problema fue debatido ampliamente por la teología cristiana. Cualquiera fuera la solución, está claro que Dios es "anterior" a la creación. Se trata de la anterioridad ontológica.

La teología en su expresión más pura trata precisamente de esta "anterioridad". Es el tratado *De Deo trino,* el Dios trino, la santísima Trinidad. Este Dios trino, en un momento determinado, o desde siempre, crea el mundo y lo hace en función de su propia gloria. El mundo creado vuelve a su creador. La lógica trata de ese Dios trino, pero con una profunda transformación.

Efectivamente, la narrativa teológica se desenvuelve en el ámbito de la "representación" *(Vorstellung)* que se forma mediante la combinación de la sensación y el entendimiento. La lógica eleva esa narrativa al concepto *(Begriff)* mediante la razón *(Vernunft).*

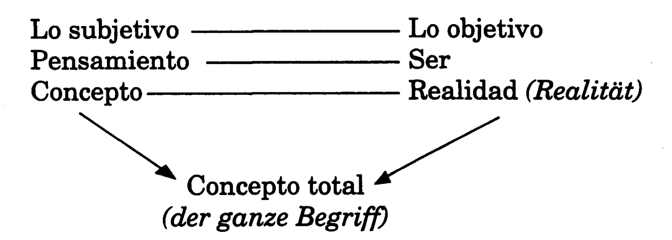
> La lógica se determinó como la ciencia del pensamiento puro, cuyo principio está en el *puro saber,* esto es, en la unidad no abstracta, sino concreta y vital, en cuanto que en ella se conoce como superada la oposición, propia de la conciencia, entre un ser subjetivo, *que existe por sí,* y un segundo *ser* semejante, pero objetivo. (*CL*, 55)

A primera vista no existe sistema más abstracto que la lógica, pero Hegel nos corrige diciéndonos que, en realidad, se trata de lo más concreto. El "puro saber" *(das reine Wissen)* es concreto porque trata de la totalidad sujeto-objeto. La abstracción consiste en su separación. La abstracción es propia del entendimiento *(Verstand)* que separa y fija los distintos momentos de la totalidad. La razón *(Vernunft)* los vuelve a reunir y poner en movimiento.

> Así las determinaciones, que *existían* anteriormente por sí mismas *–en el camino hacia la verdad–* como lo subjetivo y lo objetivo, o bien como el pensamiento y el ser, o el concepto y la realidad –de acuerdo con la consideración con la que pudiesen ser determinadas–, se encuentran *ahora en su verdad,* es decir, en su unidad, degradadas a la situación de *formas.* Por lo tanto, pese a su diferencia, quedan

> siendo *en sí mismas* el concepto total *[der ganze Begriff]* que es colocado en la división sólo bajo sus propias determinaciones. (*CL*, 55)

Lo podríamos graficar de la manera siguiente:



Es el camino de la conciencia relatado en la *Fenomenología del espíritu.* Sujeto y objeto, lo subjetivo y lo objetivo, el pensamiento y el ser, el concepto y la realidad, que hasta el final de su recorrido la conciencia creía que constituían dos ámbitos separados de la realidad, se han unido. La conciencia o el sujeto ahora comprende que conforman una totalidad, el "concepto total".

Se trata de una unidad o totalidad dialéctica. Subjetivo y objetivo, pensamiento y ser, concepto y realidad, constituyen momentos de una totalidad que se denomina "concepto", es decir, una totalidad que se concibe a sí misma, que se crea. Es la realidad sujeto-objeto en la que la hegemonía la tiene el sujeto, el momento creador.

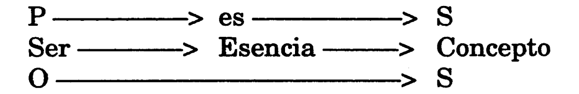
A partir del concepto total podemos entender las tres partes de la lógica, es decir, de su propia dialéctica:

1) Como concepto-ente (que es) *(seiender)* → Lógica del concepto como ser, lógica objetiva.
2) Esfera de la mediación → Lógica de la esencia.
3) Como concepto → Lógica del concepto como concepto, lógica subjetiva.

Como se ve, la marcha no es desde el sujeto al objeto sino al revés, del objeto al sujeto, de lo objetivo a lo subjetivo. Se reproduce, ahora en el nivel de la totalidad sujeto-objeto, la marcha que había realizado la conciencia desarrollada en la *Fenomenología del espíritu.* Efectivamente, allí la conciencia se dirigía hacia el objeto, creyendo que allí estaba la realidad y que, además, se encontraba fuera de ella.

Esa marcha tiene un giro de 180 grados cuando la conciencia se da cuenta de que "detrás del telón no hay nada que ver" o, mejor todavía, que no existe el nombrado telón, porque entre ella como sujeto y el objeto no hay separación. Conforman una totalidad en la que el sujeto tiene la hegemonía.

El movimiento de la realidad en sentido fuerte *(Wirklichkeit)*, es decir, del sujeto-objeto, no es desde el sujeto al objeto, desde el sujeto al predicado, sino al revés, desde el objeto al sujeto, desde el predicado al sujeto. Lo podemos graficar de la manera siguiente:



1) *El ser es el universal abstracto, lo inmediato indeterminado*, la igualdad inmediata de la determinación consigo mismo. Corresponde a las etapas de la certeza sensible y la percepción de la *Fenomenología del espíritu.*
2) *Esencia*. El ser se interna-recuerda *(sich erinnert)* y deviene esencia mediante este ir en sí mismo. Corresponde a la etapa del entendimiento de la *Fenomenología del espíritu.*
3) *Concepto*. Es la vuelta a sí, la negación de la negación. Corresponde a las etapas de la autoconciencia y la razón de la *Fenomenología del espíritu.*

PRIMERA PARTE

LA DOCTRINA DEL SER

Introducción

La macrodialéctica de la doctrina del ser es *cualidad-cantidad-medida*. Se plantea aquí el problema de las categorías, que consisten en los predicamentos del ser, es decir, en todo aquello que se puede decir del ser. Aristóteles es el primero que formula una teoría de las categorías y hace una enumeración de ellas, a partir de la experiencia. Para Aristóteles las categorías son ontológicas, pues expresan diversos aspectos del ser.

Kant introduce dos correcciones importantes. En primer lugar, las categorías residen en el entendimiento, lo que significa que pierden su carácter ontológico. Pasan a ser "trascendentales". Son formas que requieren del contenido proporcionado por la sensibilidad. La segunda corrección es la fijación del criterio para determinar el número y las clases de categorías.

Este criterio se encuentra, para Kant, en los juicios tal como los había clasificado la lógica formal. Así como se dividen los juicios, lo hacen las categorías. De modo que las categorías se dividen en categorías de cantidad, de cualidad, de modalidad y de relación. Tres categorías por cada clase de juicio.

Hegel hunde aquí el bisturí de su crítica. Las categorías no se originan en el yo subjetivo (*CL*, 57) sino que "tienen que originarse sólo del movimiento del ser mismo, y por ese medio definirse y justificarse" (73). Es el movimiento del ser mismo, es decir, del sujeto, que es sujeto-objeto, el que origina las diversas categorías. Ese movimiento da origen a las primeras categorías que no pertenecen la cantidad, como pensó Kant, sino a la *cualidad.*

La cualidad es "una con el ser", en la medida en que es su "determinación inmediata primera" o la "determinación como tal". Ello implica que necesariamente sea lo primero, pues lo primero es el "qué", no el "cuánto". Si quiero analizar la universidad, antes que preguntarme por la cantidad

de alumnos, por el cuerpo de profesores, por el programa de estudios, debo preguntarme por el qué de la universidad, es decir, por su ser inmediato, esto es, por el ser cualitativo.

La *cantidad* viene después, pues es "la cualidad convertida en negativa" (*CL*, 73). Mientras la cualidad "es una sola cosa con el ser" (73), no va más allá de él, lo acompaña en toda su extensión, constituyéndose en su "inmediata limitación", la cantidad es una limitación diferente del ser. La cantidad es "lo extrínseco a sí mismo". Efectivamente, "cinco" no es nada hasta que diga "cinco árboles". Aparece claro que la realidad a la que alude "cinco" está fuera del mismo, le es extrínseca, pues pertenece a los árboles.

La cantidad es "la cualidad convertida en negativa" o, de otra manera, es "la negación de la cualidad". Es la conocida reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo como hace el positivismo. Podemos decir también que es "la cualidad eliminada que se convirtió en indiferente". La reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo implica la previa eliminación de lo cualitativo, proceso que significa el empobrecimiento de la realidad, fenómeno muy conocido en las relaciones del mercado capitalista. Todo el aparato propagandista del sistema se basa en esa reducción.

La cantidad es "la determinación que ya no es una con el ser", se ha desprendido de él y, en consecuencia, no posee verdad. Las matemáticas, cuyo ámbito es precisamente la cantidad, no poseen verdad, no pueden ser verdaderas, porque se han desprendido del ser. Pueden ser exactas, pero no verdaderas.

Pero el ser buscado no es sólo lo cualitativo ni lo cuantitativo, sino cualitativo-cuantitativo, o sea, la relación entre ambos que constituye la tercera categoría, la *medida*. Con ella hemos avanzado desde lo inmediato, superficial, externo, hacia lo mediato, profundo, interno, o sea, desde el ser hacia la esencia.

Analicemos, por ejemplo, la Universidad de Buenos Aires. Comenzamos por el qué. No analizaremos un barco, un ejército o un bosque, sino una ciudad. Lo primero es saber qué vamos a analizar, o sea, lo cualitativo. A continuación nos preguntaremos, por ejemplo, cuántos alumnos contiene, es decir, lo cuantitativo. Finalmente pondremos en relación la cantidad de alumnos con la universidad que nos permitirá avanzar sobre el espacio que debe abarcar la universidad, la necesidad de salidas de emergencia, etc., o sea, su esencia.

Tomemos otro ejemplo, un bosque. Primero está el qué, el bosque como tal. Investigaremos el bosque, no la pradera, no la pampa o el Chaco. Pasaremos luego a la cantidad, por ejemplo, diez hectáreas, para concluir con la medida, es decir, diez hectáreas de bosque.

CAPÍTULO 1

La doctrina del ser

La dialéctica es: Ser *(Sein)*-Ser-ahí *(Dasein)*-Ser-para-sí *(Fürsichsein)*.

Ser, puro ser. Corresponde a un mundo anterior al pensamiento de una cosa. Su dialéctica tiene la característica de una inestabilidad fluida que se desarrolla con mutaciones que revelan su impotencia. Ni el ser ni la nada constituyen propiamente "categorías". Sólo son lo que podríamos denominar "precategorías". En realidad ni el ser ni la nada pueden ser pensados. Cuando queremos pensar el ser nos sale al paso la nada y viceversa, cuando intentamos asir la nada, nos sale al paso el ser.

Sólo a partir del devenir *(Werden)*, que constituye propiamente la primera categoría, podemos aproximarnos a lo que puede considerarse un pensamiento del ser y la nada. Ser y nada se mantienen siempre como trasfondo del devenir. No tenemos acceso directo a ellos. Sólo indirectamente, a partir del devenir, los podemos entrever como moviéndose en la sombra.

La dialéctica del ser es: Ser-Nada-Devenir.

1. Ser

Puro ser sin ninguna otra determinación. Es la inmediación indeterminada, el puro indeterminar, la nada vacía. Es lo más universal, lo más abstracto, aquello a lo que no se le puede atribuir ningún contenido, aunque suponga todo el contenido. El ser es todo y nada. Todo, porque fuera del ser no hay nada, y nada, porque en el ser nada se puede asir, captar o intuir.

2. Nada

La pura nada, el vacío perfecto, la indeterminación en sí misma, el ser vacío. Fácilmente se cae en la ilusión de que la nada es de alguna manera intuible. En realidad, apenas queremos pensar o intuir la nada, se nos apa-

rece algo y la nada se nos ha esfumado. Nos pasa lo mismo que con el ser. Ninguno de los dos son de alguna manera asibles sea por el pensamiento, por la sensación o por la percepción.

3. Devenir *(Werden)*

Con el devenir comenzamos a aterrizar. El pensamiento comienza a captar algo, aunque esto sea completamente evanescente, fugaz. Se trata del primer pensamiento concreto; en consecuencia, de la primera categoría, desde la cual se podrá en cierta manera pensar en el ser y la nada.

La dialéctica ahora es: 1) unidad del ser y la nada; 2) los momentos del ser y la nada (nacer y perecer), y 3) la superación del devenir.

3.1. Unidad del ser y la nada

El ser y la nada son la misma cosa y no son la misma cosa. Tanto es así que su verdad es el ser traspasado a la nada y la nada traspasada al ser, de tal manera que cada uno desaparece en su opuesto, pues su movimiento no es otro que el "inmediato desaparecer de uno en otro", o sea, el devenir.

3.2. Los momentos del devenir

Ser y nada en cuanto separados no existen, como ya hemos visto. Nada tenemos que decir de ellos si los tomamos en forma separada pues ellos sólo existen en la unidad, pero como desapareciendo, como *superados (auf-gehomene)*. Se da entre ellos una doble determinación, la determinación del *nacer,* es decir, de la nada que traspasa al ser, y viceversa, el *perecer,* esto es, el ser que traspasa a la nada.

3.3. El superar del devenir (Aufheben des Werdens)

El devenir como tal es inasible conceptualmente. Su fugacidad hace que se nos escape apenas pretendemos alcanzarlo. Para no desaparecer debe tener un momento de remanso, de apaciguamiento, de condensación. Nacer y perecer en su vertiginoso sucederse encuentran sin embargo su momento de reposo, su condensación, su equilibrio en el *Dasein* o "ser determinado".

Movimiento y reposo, aceleración y desaceleración, destrucción y construcción, ser y nada, nacer y perecer, guerra de movimiento y guerra de posición, dos momentos del mismo movimiento dialéctico. Nunca se da el reposo absoluto. Nunca cesa el movimiento, pero éste en momentos se ace-

lera y en otros se desacelera. En una sinfonía los momentos de *allegro vivace* son seguidos por los de *ralentando.*

Tener en cuenta la alternancia de los ritmos en los proceso sociales es fundamental. Cuando se produce una "pueblada", una "insurrección" o una gran "movilización" el ritmo dialéctico cobra una aceleración que muchas veces supera toda posible previsión. El proceso es entonces como un torrente que baja de una montaña, arrastrando todo consigo, como un río que sale de madre e inunda todo lo que encuentra a su paso.

Esa aceleración no puede mantenerse por mucho tiempo. Pretender mantenerla es un error frecuente en determinados grupos de izquierda que desconocen los ritmos de los procesos sociales. La aceleración del proceso rompe los diques que se le oponen, es decir, las estructuras familiares, sindicales, culturales, políticas que se le oponen.

Pero el torrente que baja de la montaña, o el río que sale de madre, finalmente vuelve a encontrar su cauce o forma un nuevo cauce en el que ahora corre con un ritmo más pausado que le permite ser fecundo, regando los campos o aportando energía para el desarrollo industrial. Así también el torrente arrasador que fue la pueblada debe desembocar en determinados remansos, o sea, organizaciones, en las que pueda aportar toda la energía que emergió en los momentos de agitación.

Es evidente que con ello se desarrollan nuevas contradicciones, basadas en la contradicción fundamental entre la horizontalidad de la pueblada y la verticalidad que, en cierta medida, es propia de toda organización. Lo propio de una pueblada es la horizontalidad. Es la multitud que en un momento determinado se conforma como sujeto-pueblo en el mutuo reconocimiento de todos sus integrantes acerca de que todos unidos, todos a una, como los de Fuenteovejuna, enfrentan al enemigo común.

17 de octubre de 1945, 29 de mayo de 1969, 19 y 20 de diciembre de 2001, tres grandes puebladas, tres irrupciones populares, tres veces que el río social sale de madre, volteando cuanto obstáculo se presenta en el camino. Tres momentos en que el proceso político-social se acelera a una velocidad incontrolable. Son momentos en los que la marea social parece borrar todo cuanto existe. Pero luego las aguas vuelven a su cauce que ya no es el mismo. Es el momento de la organización, de la institucionalización, del *ralentando.*

Será intención de los que perdieron sus posesiones en la arremetida de las aguas volver por sus fueros y hacer que la corriente vuelva al mismo cauce que había rebasado. Así los vencidos el 17 de octubre de 1945 forman la Unión Democrática; los vencidos el 29 de mayo de 1969, cambian un dictador por otro, y los vencidos el 19 y 20 diciembre de 2001 nombran un nuevo presidente.

Es entonces tarea de quienes protagonizaron esas puebladas impedir

que ello suceda. Pero eso es imposible si el antiguo cauce no ha sido remozado o ha sido sustituido por un nuevo cauce. En otras palabras y, refiriéndonos a la última de las puebladas citadas, no se irán todos si en su lugar no están ya los que los deben sustituir.

Nota 1. La oposición del ser y la nada en la representación

Las categorías del ser y la nada surgen desde el inicio en el pensar filosófico, pero desde el principio mismo su comprensión se ha visto trabada por la representación *(Vorstellung)* propia del entendimiento *(Verstand)* que las ha abstraído y fijado. De esa manera, es nada de un cierto algo, una "nada determinada", pero no la nada. Aquí, nos dice Hegel, "la nada tiene que ser tomada en su pura sencillez indeterminada".

El primero en expresar la idea del "puro ser" fue Parménides, quien en el entusiasmo de su descubrimiento quedó entrampado en él al postular la única existencia del ser, clausurándose de esa manera la posibilidad de pensar el movimiento que quedó reservado para la ilusión a la que nos condenan los sentidos. Como contrapartida el budismo se enclaustró en la nada. Heráclito comprendió la encerrona de ambas posiciones postulando la única realidad del devenir: "todo fluye", nada permanece quieto.

La verdad del devenir se encuentra expresada en numerosas sentencias populares que sostienen que el nacimiento es el germen de su perecer y que "la muerte es el ingreso a una nueva vida". Pero esto no constituye el pensamiento cabal del devenir, porque supone que lo que existe tiene siempre "un sustrato" sobre el cual se desenvuelve el nacer y perecer.

En metafísica se le ha dado gran importancia al principio *ex nihilo nihil fit:* de la nada, "nada se hace", cuando en realidad o se trata de una mera tautología, es decir, "la nada es nada", o si debe salir de ella el devenir, más bien sale el no devenir. La metafísica cristiana ha comprendido que la nada no permanece como nada sino que traspasa al ser, pero interpretó ese traspaso en forma "sintética y puramente representativa".

Quienes se apasionan por la nada "no tienen conciencia", afirma Hegel, "de que con esto adhieren al panteísmo abstracto de los eléatas y, en sustancia, aun al de Spinoza". En la misma posición se encuentra el sistema de la identidad de Schelling. Es necesario tener en cuenta que "en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada" (*CL*, 79).

Nada que no contenga en sí ambos, el ser y la nada. Mantenerlos separados es obra del entendimiento, pero ello constituye una abstracción y una fijación. Sin embargo, ser y nada no se presentan en ese nivel de abstracción, sino que se determinan ulteriormente como lo positivo y lo

negativo. Éstos tienen al ser y la nada como "fundamento abstracto". "En Dios mismo la cualidad, es decir, *actividad, creación, poder,* etc., contiene esencialmente la determinación de lo negativo: son todas producir otro" (*CL*, 79).

Nota 2. Imperfección de la expresión: unidad e identidad del ser y la nada

En la proposición "ser y nada son uno solo y lo mismo", "ser y nada" constituyen el sujeto, mientras que "son uno solo y lo mismo" es el predicado. El acento cae en "uno solo y lo mismo tal como ocurre en general en el juicio, en tanto en él sólo el predicado enuncia lo que el sujeto es" (*CL*, 83). Parece, pues, que se niega la diferencia que sin embargo "se presenta al mismo tiempo de modo inmediato en la proposición" (83).

En el sujeto "ser y nada" aparecen como distintos, mientras que en el predicado "son uno solo y lo mismo" aparecen idénticos. En consecuencia, la proposición "se contradice a sí misma y se disuelve" (*CL*, 84). Si la examinamos más fondo veremos que la proposición, al desaparecer, contiene el devenir, pero sólo en el resultado. Ello es debido a que "la proposición, en la *forma de un juicio,* no es apta para expresar verdades especulativas" (84). Ello es así porque la proposición aísla y fija el sujeto por una parte y el predicado por otra, sacándolos del movimiento.

"El juicio es una relación de *identidad* entre sujeto y predicado." De esta manera se fija, se paraliza la realidad expresada por el juicio. "Pero si ahora el contenido es especulativo, entonces también el elemento *no idéntico* del sujeto y el predicado es un momento esencial, aunque no se halla expresado en el juicio" (*CL*, 84). El sentido especulativo es el sentido dialéctico, el de la razón, que está más allá del entendimiento. El juicio como acaba de ser expresado es obra del entendimiento.

Para expresar la realidad especulativa, a la afirmación de identidad entre sujeto y predicado hay que añadirle la de no identidad, pero de esa manera todo queda dislocado; en consecuencia, hay que unir las dos afirmaciones. Pero en realidad la palabra "unidad" es una palabra aquí "infortunada", que responde a una reflexión subjetiva, exterior. Mejor que "unidad" sería *inseparación* e *inseparabilidad*.

Pero así no hemos salido del ámbito del entendimiento. Estamos pegando categorías fijadas, muertas. El ámbito especulativo es el de la identidad y la no identidad como constitutivos de la misma realidad. En el devenir el ser y la nada se superan. Aparecen distintos sólo en el opinar *(in meinen)*. Ocurre algo parecido a lo que acontece en la relación entre la luz y la oscuridad.

> La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada –y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad– y por lo tanto en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada –y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz– y por lo tanto en la oscuridad aclarada (es posible distinguir algo) porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí misma la distinción y por lo tanto son un ser determinado *[Dasein]*. (CL, 86)

Nota 3. La acción aisladora de estas abstracciones

El entendimiento se muestra siempre fecundo en ardides y objeciones en contra de la puesta en movimiento de las fijaciones a las que da lugar. El ser y la nada, como vimos, no aparecen como tales. Son superados en el devenir *(Werden)* o traspasar *(Übergehen)* pero el entendimiento los separa, los aísla, no los quiere ver en el fluir dialéctico en el que desaparecen a primera vista. Están, pero subterráneamente, podríamos decir.

La realidad tozuda, sin embargo, continuamente desmiente estas pretensiones del entendimiento y sus reflexiones. Como en cada determinación está su opuesto, cosa que el entendimiento se rehúsa ver, menester es mostrar que ese opuesto efectivamente se encuentra en ella. Es bueno considerar algunos ejemplos de la historia de la filosofía en los que se ha sostenido en aislamiento del ser y la nada para captar sus desastrosas consecuencias.

El primer caso que se nos presenta es el de Parménides, para quien sólo el ser es, mientras que la nada no es. Estando las cosas así, un progreso sólo puede realizarse añadiendo algo extraño, algo que viene de fuera. Del ser nada puede salir ni nada puede entrar en él. El progreso sería un "segundo, absoluto comienzo". Lo mismo pasa con Spinoza y su concepción de la única sustancia, pues "no se puede progresar del ser o de la sustancia absoluta hacia lo negativo o finito". Si se avanza es porque existe un nuevo comienzo absoluto. La misma crítica Hegel le hace a Fichte, quien parte de un principio absoluto, incondicionado, consistente en "*poner* A = A", al que le sigue el "contraponer". Esta contraposición sólo puede provenir de fuera.

Pero, según Hegel, "los cuadros más elocuentes, acaso olvidados, acerca de la imposibilidad de pasar de un abstracto a algo ulterior y a una unión de los dos los dibujó *Jacobi*" (CL, 88), quien muestra que si se parte de "algo *puro*" como puede ser el espacio, el tiempo o la conciencia, ya no se puede salir de ellos. Ese objeto puro no se puede multiplicar, no se puede pasar a la finitud. Imposible pasar de un abstracto a algo exterior, lo cual haría imposible la "*síntesis* kantiana de la autoconciencia *a priori*".

Nota 4. Incomprensibilidad del comienzo

"Nada puede tener un comienzo, tanto si existe como si no existe; pues si existe, no empieza primeramente; pero si no existe, tampoco empieza" (*CL*, 95). Para que algo empiece, antes no tiene que haber habido nada, pero de la nada, nada puede salir. El comienzo o el devenir resultan totalmente inconcebibles. La posibilidad de un comienzo se plantea cuando se mantienen separados el ser y la nada, pero esa posibilidad sólo puede afirmarse asertóricamente, porque en realidad es inconcebible.

Así como no puede haber un comienzo, tampoco puede haber un final, es decir, una reducción a la nada, una muerte total. Interviene aquí el tema de las "magnitudes infinitamente pequeñas". Éstas, en realidad, "*existen al desaparecer,* no *antes* de desaparecer, pues entonces serían magnitudes finitas; ni *después* de desaparecer, porque entonces no serían nada", pues "no se da absolutamente nada que no sea una *situación intermedia entre el ser y la nada*" (*CL*, 95-96).

Aquí Hegel aprovecha para clarificar la diferencia entre sofistería y dialéctica. La primera parte de "una presuposición carente de fundamento, que se hace valer sin crítica y de manera irreflexiva", como es el caso de la falsa presuposición de la separación absoluta entre el ser y la nada, mientras que la dialéctica es "el superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos" (*CL*, 96).

Nota 5. La expresión: superar *(Aufheben)*

> El superar *[das Aufheben]* y lo *superado [das Aufgehobene]* (lo *ideal*) representa uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada, y distinguirse especialmente de la nada. Lo que se supera no se convierte por esto en la nada. La nada es lo *inmediato*; un superado, en cambio, es un *mediato;* es lo no existente pero como *resultado* salido de un ser. Tiene por tanto la *determinación de la cual procede, todavía en sí*. (*CL*, 97)

Se trata efectivamente de uno de los conceptos fundamentales, de cuya comprensión depende que se tenga una correcta comprensión de la dialéctica. Hegel en esta primera aproximación al concepto de superación *(Aufhebung)* llama la atención sobre la necesidad de diferenciarla de la nada. Ello acontece cuando se la interpreta como "eliminación" lisa y llana.

Lamentablemente en el texto que nos acompaña en castellano, en la traducción de Rodolfo Mondolfo, siempre se la traduce por "eliminación".

Pero lo que se supera no se elimina totalmente, no se reduce a la nada. Lo superado no deja de existir totalmente, no desaparece sin dejar rastros. Lo superado es lo "no existente" *(das Nichtseiende)*, es decir, como era ya no lo es más. Ahora no aparece en la superficie, queda incorporado al ser en un nuevo nivel de su realización. Hegel lo aclara a continuación.

"*Superar [Aufheben]* tiene en el idioma (alemán) un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener,* como al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*" (CL, 97). De manera que lo que se ha superado ha terminado, se le ha puesto fin, pero se lo ha conservado, se lo ha mantenido. Se le ha puesto fin a la manera como era, es decir, a la manera "inmediata". Como era ya no es más, pero ello no significa que ha desaparecido. Ha pasado a otro nivel. Eso es lo que significa "superar".

De manera que podríamos decir, corrigiendo un poco a Hegel, que "superar" implica tres movimientos: eliminar, conservar, superar. En primer lugar, lo que se supera se elimina. Ello quiere decir que, como era, ya no será más. Ha desaparecido. Pero se ha conservado en otro nivel, en un nivel subterráneo, podríamos decir. Finalmente, lo que se ha eliminado-conservado se supera. Aparece en un nivel superior.

En la *Fenomenología del espíritu* el sujeto va pasando por distintas configuraciones *(Gestalten)*, en cada una de las cuales la anterior ha sido eliminada-conservada-superada. La nueva configuración es la superación de la anterior. Así, la certeza sensible se supera en la percepción, ésta en el entendimiento y éste en la razón. La certeza sensible no ha sido eliminada. Subterráneamente está presente en la razón que sale a explorar el mundo como "razón observante".

Con claridad puede verse la superación en los intentos individuales de autorrealización que Hegel describe en la misma obra. Primero lo intenta a través del placer. El fracaso lo lleva a intentarlo a través del sentimiento. El nuevo fracaso lo impulsa a buscar la autorrealización a través de la virtud tal como la ve el entendimiento. Nuevo fracaso del cual sólo podrá salir cuando comprenda que ello sólo es posible en la dialéctica intersubjetiva. Placer, sentimiento, virtud, no son eliminados sino "superados".

Junto con el concepto de "superación" esclarece Hegel el de "momento", también fundamental para entender todo el proceso dialéctico:

> Algo es superado sólo en cuanto ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación, más exacta que algo reflejado, puede con razón ser llamado *momento.* (CL, 98)

"En unidad con su opuesto." Así, la conciencia es superada en la autoconciencia, en la medida en que ambas se unen, pero es la autoconciencia la

que tiene la hegemonía, la que subordina a la conciencia. Lo mismo entre el placer y el sentimiento en el ejemplo que acabamos de citar. A este ponerse en unidad con su opuesto Hegel lo denomina "momento", categoría derivada de la mecánica. "El *peso* y la *distancia* respecto de un punto dado, se llaman en la palanca los *momentos* mecánicos de ella a causa de la *identidad* de su efecto" (CL, 98).

Un error por demás frecuente en los intérpretes de Hegel y sobre todo en los "manuales" es suplantar la categoría "superación" por "síntesis". La síntesis tiene lugar entre dos opuestos, completamente heterogéneos. Equivale a una mezcla. Mezclar dos colores distintos para formar un tercero o mezclar agua con vino equivalen a realizar una síntesis. La superación no tiene nada de mezcla porque no tiene lugar entre heterogéneos sino en el ámbito de una totalidad, es decir de un sujeto, sea éste individual o colectivo.

La religión egipcia representa un avance notable con relación tanto a la religión de la luz como a las religiones de las flores y de los animales que se devoran mutuamente, pero no logra superar el momento de la síntesis, expresado claramente por la esfinge en la cual se mezclan la forma humana con la de los animales. Al pasar a la "religión del arte" se da la superación.

Como puede verse claramente estamos con uno de los conceptos clave de la dialéctica hegeliana y marxiana. De su comprensión y aceptación o no depende la comprensión y aceptación o no de la dialéctica. El momento de la *Auf-hebung* cierra un momento y abre otro. Cerrar y abrir, dos momentos que se dan continuamente en el proceso dialéctico. Nunca nada queda completamente cerrado. Su no comprensión o aceptación ha llevado a la consabida interpretación de la filosofía hegeliana en la que se considera al método separado del sistema.

La *Fenomenología del espíritu* culmina en el saber absoluto. Pareciera entonces que la odisea del sujeto se clausura. En realidad, no es la primera vez que lo hace. La dialéctica de la conciencia con la que comienza la odisea del sujeto tiene el primer cierre en el capítulo 5 "Certeza y verdad de la razón"; la dialéctica del espíritu que se desarrolla en el capítulo 6 cierra con *el espíritu cierto de sí mismo;* la dialéctica de la religión cierra con la *Religión manifiesta.* Todos los cierres son cierres-apertura.

El momento del cierre es el momento del sistema. En éste el movimiento dialéctico se acompasa, se hace más lento, pero en ningún momento deja de caminar al compás de la negación y de la negación de la negación. El cierre es el momento de la concreción del caminar del sujeto, el momento de la estructuración, de la organización.

Otro error es considerar que en la dialéctica hegeliana "superación" quiere decir "mejor". Es cierto que hay una orientación teleológica que podríamos

llamar "optimista", término que Hegel rechazaría, porque optimismo y pesimismo son características psicológicas y en su filosofía, aunque las incorpora, el fundamento siempre es ontológico. Sin embargo, muchas veces en diversos momentos de la dialéctica desarrollados, el tercer momento, el de la superación, es una destrucción.[1]

Nota 6. En el inicio es el ser

La lógica comienza, pues, con el ser, del cual no se puede decir nada o se puede decir todo. Cuando dije "ser" dije todo, pues todo está incluido en él: los minerales, los vegetales, los animales, los seres humanos, los seres angélicos, sean éstos reales o imaginados, los fantasmas. Si de alguna manera no estuviera él, nunca llegarían a estar.

La *Fenomenología* comienza con la *certeza sensible,* o sea, con el conocimiento sensible, con el conocimiento que no sólo brotaría de los sentidos sino que nunca podría sobrepasar ese nivel. ¿Qué conoce la certeza sensible? No se puede decir, porque apenas uno quiere hacerlo ya sobrepasó lo puramente sensible, introdujo representaciones y conceptos. Lo único que se podría decir, en caso que se pudiera, sería "esto". Ahora bien, qué es "esto". Todo y nada, igual que el ser.

Ahora bien, la odisea del sujeto que desarrolla la *Fenomenología* culmina en el saber absoluto, y éste ya estaba en el "esto". El universal abstracto que es el "esto" del inicio es el "universal concreto" que es el "saber absoluto". Nada entra de fuera. El sujeto –que de eso se trata– se autodesarrolla.

¿Por qué Marx inicia el análisis del capitalismo por la "mercancía"? Porque en ella está toda la sociedad capitalista. Evidentemente la sociedad capitalista "no está puesta" en la mercancía, pero allí está, como el saber absoluto "no está puesto" en el "esto", pero no deja de estar allí. En la mercancía, y especialmente en la mercancía de las mercancías, esto es, el dinero, se encuentra el trabajo concreto, el trabajo abstracto, la cantidad de trabajo, el valor de cambio, los conflictos sociales, etc. Pero todo ello no está puesto.

1. Véase al respecto el capítulo 6 "La esencia parece".

CAPÍTULO 2
La dialéctica del ser-ahí o ser determinado *(Dasein)*

1. El *Dasein* como tal en su máxima generalidad

El *Dasein,* cuya traducción es ser-ahí, es la primera condensación del devenir *(Werden).* Como veíamos, con el ser-ahí recién podemos captar algo. La volatilización propia del devenir comienza a superarse, a condensarse. Su dialéctica es: 1) *El Dasein como tal, en su máxima generalidad.* Su determinación *(Bestimmheit)* es la cualidad que, como sabemos, acompaña al ser-ahí en toda su extensión. No puede haber ser-ahí sin cualidad, o sea, sin determinación, porque ello significaría que no pudo superar su status de "ser" o "nada". Se encuentra bajo la determinación unilateral del ser. 2) *Algo y otro, la finitud.* Por su cualidad es algo frente a otro. Es la cualidad, el ser un "cual", lo que lo hace ser "algo". Mudable y finito, determinado frente a otro, determinado en sí mismo, en forma negativa. Es el ámbito de la finitud. Se halla bajo la determinación unilateral de la nada. 3) *La infinitud cualitativa.* La negación de la negación, el ser-por-sí.

El ser-ahí como tal, a su vez, desarrolla la siguiente dialéctica: *1) el ser-ahí en general; 2) cualidad, y 3) algo.*

1.1. El Dasein *en general*

> Del devenir nace el ser determinado *[Dasein].* El ser determinado es el simple ser-uno del ser y la nada. A causa de esta simplicidad tiene la forma de un *inmediato.* Su mediación, esto es, el devenir, queda atrás *[liegt hinter ihm]*; se ha superado *[sie hat sich aufgehoben],* y por lo tanto el ser determinado aparece como un primero, de donde se parte. (*CL*, 99)

Se parte del ser y la nada, pero sólo a partir del *devenir* o, mejor, del *Dasein,* sabemos que de ellos se parte, porque sólo entonces, viendo en retrospectiva, nos damos cuenta de que allí estaban. Con el devenir teníamos

más bien el presentimiento de su presencia. Con el "ser determinado" ya tenemos un primero al que aferrarnos. De él, pues, partimos.

Se reproduce de esa manera el inicio de la *Fenomenología del espíritu* y, en realidad, todo inicio. El primer momento de la experiencia de la conciencia, como veíamos en el capítulo anterior, corresponde a la "certeza sensible". Ahora bien, ¿qué capta? Nada. En todo caso algo tan inasible como un simple "esto" o "éste". Como todo es "esto" o "éste", nos quedamos con un universal tan abstracto que es nada. Sólo a partir del siguiente momento, el de la "percepción" podremos, en perspectiva retroactiva, barruntar qué sucedía con la "certeza sensible".

El inicio no arranca con la fuerza de la "posición" o "tesis". El sujeto no logra afirmarse de entrada. En el inicio son los balbuceos, la dialéctica que se traba, que sólo con grandes esfuerzos logra poco a poco abrirse paso. Ello hace que la dialéctica presente las mayores dificultades. Sólo cuando se sale de la "dialéctica del ser" y se penetra en la "dialéctica de la esencia" comienza a hacerse claridad.

Con el ser-ahí hemos salido del puro ser. Nos encontramos con algo concreto. Pero no debemos apresurarnos, pues ese concreto no lo es tanto. Es un barrunto de lo concreto. No es algo verde sino lo verdoso que preanuncia el algo verde. Es la primera determinación del ser que apenas llega a ser una determinación. Sólo con el "algo" tendremos algo sólido por el cual comenzar a andar en tinieblas sin temor.

1.2. Cualidad

Con la cualidad aparece la primera determinación *(Bestimmheit)*, pero se trata de una determinación que es una con el ser determinado.

> A raíz de la inmediación en la cual el ser y la nada son uno solo en el ser determinado, no se sobrepasan uno a otro; tan extensamente como el ser determinado es existente *[seiend]*, tan extensamente es el no ser *[Nichtsein]*, es decir, es determinado. (CL, 100)

La cualidad, veíamos, es el qué del ser en cuestión, se trate de la universidad, del bosque, del buque o del texto. Es la negación, la nada que acompaña al ser en toda su extensión. No se agrega desde fuera. Constituye la determinación del ser en cuestión, es decir su negación, su límite. La verdad de cualquier ser está constituida por la "unidad del no ser –es decir, la determinación o límite– con el ser".

Si digo simplemente "ser", dije todo y no dije nada. No está cualificado, es decir, "determinado". No sabemos "qué". Sólo cuando digo "árbol", lo cualifico. La cualidad es el límite, la determinación, o sea, la nada que acompaña al ser en toda su extensión. La cualidad "ser árbol" acompaña

a ese ser en toda su extensión. Sólo dejando de ser, dejaría de ser árbol, de ser cualificado.

La cualidad, primera expresión concreta de la nada, se constituye en el fundamento de todas las determinaciones posteriores que se dan de acuerdo con la siguiente gradación, cuya significación se irá clarificando a medida que avancemos en nuestra exposición:

- *Qualität* = cualidad
- *Bestimmheit* = determinación abstracta
- *Bestimmung* = determinación concreta o destinación
- *Beschaffenheit* = constitución
- *Grenze* = término
- *Schranke* = barrera, límite
- *Sollen* = deber ser

La cualidad, en la medida en que es considerada *seiende,* es decir como existente, ente, equivale a la realidad *(Realität)*. En la medida en que se la ve afectada por una negación es efectivamente una negación, una falta que "se determina ulteriormente como término *[Grenze]*, barrera *[Schranke]*" (CL, 101). Vamos avanzando de lo abstracto a lo concreto. De la "nada" a la "cualidad" se da el primer paso, que será seguido por otros varios, entre los que se encuentran el "término" y la "barrera".

Ambos, nos dice Hegel, es decir, la "realidad" y la "negación", constituyen un *Dasein,* pero en la realidad permanece oculta la negación o determinación, mientras que en la negación aparece claramente la determinación del no ser que hace de la realidad un ser determinado, un ser con un no ser.

Nota. Realidad y negación

La realidad *(Realität)*, dice Hegel, es utilizada con significados no sólo diferentes sino también opuestos, por lo cual es importante proceder a su clarificación. En un sentido filosófico se habla de la realidad empírica como algo sin valor, mientras que "cuando se dice acerca de pensamientos, conceptos, teorías, que ellos *no tienen ninguna realidad (Realität)* esto significa entonces que no les compete ninguna realidad efectiva *(Wirklichkeit)*. Pero, agrega Hegel, "*en sí,* o sea en el concepto, la idea, por ejemplo, de una república platónica podría también ser verdadera". Sin embargo en esa concepción frente a las ideas puras, se sostiene que "lo real *[das Reelle]* es lo único verdadero" (CL, 101).

Ambas posiciones son completamente unilaterales. Para clarificar su concepto de realidad Hegel alude a la llamada "prueba ontológica de la existencia de Dios", que será tratada en el capítulo 11, referida a "la objeti-

vidad". Tal prueba se enfrenta a la concepción tradicional según la cual Dios era concebido como el conjunto de todas las realidades, sin contradicción alguna o como la realidad "eminente", infinita, carente de toda determinación.

Pero la realidad, afirma Hegel, deja de ser tal cuando se interpreta que se encuentra más allá de toda determinación, pues entonces se transforma en un "ser abstracto", en un vacío. Además, si se toma la realidad en su determinación –y no puede ser de otra manera–, entonces Dios es "el conjunto de todas las realidades", o sea, "de todas las negaciones", "de todas las contradicciones", el "poder absoluto en que todo lo determinado es absorbido". Pero si se lo amplía hasta convertirlo en un "poder cumplido, carente de límites, se convierte en la abstracta nada" (*CL*, 102-103).

Lógicamente aquí se enlaza la asunción crítica de la concepción de Spinoza, quien con el principio *Omnis determinatio est negatio* aporta el concepto de "infinita importancia" que dice que "la determinación es la negación puesta como afirmativa". Lamentablemente Spinoza se queda en la primera negación, con lo cual no puede pasar de la sustancia al sujeto. Ello hace que "atributos" y "modos" no sean vistos como momentos del sujeto sino como "distinciones efectuadas por un intelecto externo".

Luego Hegel avanza en la distinción entre "cualidad" y "propiedad". "La cualidad es preferentemente *propiedad [Eigenschaft]* sólo con respecto a esto, que en una *relación exterior* se muestra como *determinación inmanente*" (*CL*, 103). Así las plantas herbáceas hacen valer sus determinaciones. Asimismo, hay "determinaciones más tranquilas", como la figura y la forma, que no son ni propiedades ni cualidades, pues se presentan como "idénticas al ser".

1.3. Algo (Etwas)

> En el *Dasein* se ha distinguido su determinación *[Bestimmheit]* como cualidad; en ésta, como existente *[als daseiender]*, se *halla* la diferencia, esto es, la diferencia entre la realidad y la negación. Ahora bien, así como estas diferencias están presentes en el *Dasein*, son también nulas y superadas. La realidad contiene ella misma la negación, es un *Dasein*, no el ser indeterminado, abstracto. (*CL*, 104)

El *Dasein* –ser ahí– es la superación del simple ser. El paso del simple ser o ser indeterminado al ser ahí se produce mediante la primera determinación o negación que es la cualidad. Nos encontramos aquí, como veíamos, con el barrunto de algo concreto. Es todavía lo verdoso, no algo verde. Pero el "algo" ya se deja entrever. La cualidad no está separada del ser-ahí. Es ella la que transforma al simple ser en un ser determinado, cualitativo *(ein bestimmtes, qualitative Sein)*.

El ser determinado o *Dasein* por medio de la primera negación de la negación se transforma en un ser en sí *(Insichsein),* un existente determinado *(Daseiendes),* un algo *(Etwas).* "El algo es la *primera negación de la negación,* como simple relación consigo misma, existente." De modo que la secuencia es: *Dasein* ———> negación ———> *Insichsein.* En el *Dasein* se encuentra la primera negación.

Con el "algo" hemos superado el ámbito de las puras abstracciones como ser-ahí, vida, pensamiento, etc. Y las hemos anclado en lo concreto de lo existente, lo viviente, lo pensante. Pero recién nos encontramos en "el comienzo del sujeto". El camino es "ser en sí", es decir *Insichsein,* no *Ansichsein,* todavía indeterminado, para pasar al "ser por sí" *(Fürsichseiendes)* y culminar en el "concepto" *(Begriff)* que posee "la concreta intensidad del sujeto".

El fundamento de todas estas determinaciones se encuentra en la "unidad negativa consigo misma". La primera negación es la negación en general, abstracta, mientras que la segunda es la negación de la negación, "la negatividad absoluta, concreta".

> Algo es *existente [seiend]* cuando es negación de la negación; pues ésta constituye el restablecerse de la simple relación consigo mismo; pero, por esto, algo es a la vez la *mediación de sí consigo mismo.* Ya en el carácter simple del algo se halla presente la mediación de sí consigo mismo, y luego, de manera todavía más determinada, en el ser-por-sí, en el sujeto, etc., y ya también en el devenir, pero sólo la mediación completamente abstracta. (*CL*, 105)

Lo inmediato y lo mediato, la inmediación y la mediación, es la contradicción fundamental que acompaña a todo el proceso dialéctico, como ya sabemos. Nada es puramente inmediato, pero tampoco puramente mediato. Todo es inmediato-mediato, pero no de la misma manera. Hay momentos en los que la hegemonía la tiene la mediación y otros en los que, al revés, es la inmediatez la que hegemoniza.

Naturalmente que la mediación que se produce en el devenir no es la misma que la que se produce en el concepto. Se da una gradación desde lo más abstracto a lo más concreto. Cada mediación culmina en una inmediación. Hegel habla entonces de "inmediación devenida". La mediación es negación, separación, escisión, desigualación. Con la segunda negación lo desigualado se vuelve a igualar, lo mediado se inmediatiza, se obtiene nuevamente lo inmediato que es inmediato devenido.

"Sobre la presencia de la mediación en general puede llamarse la atención contra el principio de la afirmada inmediación pura del saber, de donde debería estar excluida la mediación" (*CL*, 105). La observación apunta directamente tanto contra Schelling y su concepción de la intuición del ab-

soluto, como contra Fichte y su concepción de la autointuición del yo en su obrar.

> El algo *es* y *es* luego también un ente determinado *[Daseiendes]*; y además es *en sí [an sich]* también un *devenir*, pero que ya no tiene como sus momentos sólo el ser y la nada. Uno de éstos, es decir, el ser, *es* ahora un ser determinado *[Dasein]* y además un ente determinado *[Daseiendes]*. El segundo es igualmente un *ente determinado*, pero determinado como negativo del algo, – *otro*. (CL, 105)

Los momentos del algo son, primero, como trasfondo que no aparece, el ser y la nada. El ser aparece ahora como "ser-ahí", luego como ente determinado y finalmente como algo. La nada, a su vez, aparece como "ser-ahí, también como "ente determinado", como "otro". Simplificando, el "ser" aparece como "algo" y la "nada" como "otro".

Finalmente "el algo como devenir es un traspasar *[Übergehen]*, cuyos momentos son ellos mismos algo, y por lo tanto es una *variación [Veränderung]*, un devenir que se ha vuelto ya *concreto*" (CL, 105). Importante es aquí el verbo "traspasar", pues es lo que distingue la etapa de la lógica del ser, en la que estamos, de la lógica de la esencia. El devenir es traspasar de uno a otro, lo cual produce la variación. En la lógica de la esencia el devenir se supera en la "reflexión", la vuelta sobre sí, sin traspaso a otro.

2. Algo y otro. La finitud

La dialéctica se despliega de acuerdo con los siguientes momentos: 1) en primer lugar, *algo y otro*, el uno frente al otro, pero indiferentes entre sí. El otro también es un "algo". "La negación cae fuera de ambos. La *determinación (Bestimmheit)* es 2) su *destinación (Bestimmung)* y su *constitución (Beschaffenheit)* y su *término (Grenze)*, y 3) en consecuencia, es lo *finito*.

2.1. Algo y otro

Es el indiferente estar de uno frente al otro, siendo éste también un algo. La negación es exterior, cae fuera de ellos. Siempre el movimiento es desde lo exterior a lo interior.

a)

1) Ambos son algo.

2) Ambos son otro. En consecuencia, ambos son lo mismo, pero ello acontece en la reflexión externa, en la comparación.

3) El otro es el otro en sí mismo, es decir, el otro de sí mismo. "Tal otro,

según su propia determinación, es la *naturaleza física;* ésta es lo *otro del espíritu*". El verdadero algo es el espíritu; la naturaleza, en cambio, es "sólo lo que está en contra del espíritu" de manera que "la cualidad de la naturaleza, cuando se la toma por sí misma, consiste precisamente en ser lo otro en sí mismo, lo *existente-fuera-de-sí [das Ausser-sichseiende]*", es decir, lo otro de sí mismo, esto es, "en las determinaciones del espacio, del tiempo, de la materia" (*CL*, 107).

La naturaleza es "lo otro del espíritu". La naturaleza es lo descentrado, el amontonamiento, la dispersión. Espacio, tiempo y materia no son más que dispersión de átomos, sin centro, lo que está fuera de sí. Esta dispersión comienza a superarse en la vida, es decir, en el organismo, en los vegetales y los animales, a través de los cuales va despuntando el concepto, el espíritu. La vida es el en-sí del concepto (cf. *FE*, cap. V, "La razón").

b)

1) Algo y otro "caen uno fuera del otro".

2) Ser-para-otro y ser-en-sí constituyen la verdad del "algo y otro". Son "aquellas determinaciones puestas como *momentos* de un único y mismo [ser], como determinaciones que son relaciones y permanecen en su unidad, en la unidad del ser determinado. Cada uno por sí mismo contiene pues en sí a la vez también el momento diferente de él" (*CL*, 107-108).

Como puede sospecharse, aquí está trabajando la contradicción entre el ser y la nada de la que partimos. Como hemos visto, esta contradicción en el devenir se resuelve en el nacer y el perecer. Dando un paso más, ahora, en el "algo", se resuelve en ser-en-sí y ser-para-otro. Desde lo exterior a lo interior, desde el entendimiento a la razón. El entendimiento o intelecto no pasa del "algo y otro", no dos momentos, sino dos realidades separadas, mutuamente exteriores. No puede llegar a la intersubjetividad.

c) Ser-en-sí y ser-para-otro

El ser-en-sí y el ser-para-otro son diferentes e idénticos:

> Esta identidad se ofrece ya formalmente en la esfera del ser-ahí, pero de manera más expresa en la consideración de la esencia y luego en la de la relación entre la *interioridad* y la *exterioridad,* y de una manera más determinada en la consideración de la idea como unidad del concepto y de la realidad. (*CL*, 108)

Hegel a menudo calza "la bota de siete leguas" del concepto y da unos pasos que cubren distancias enormes y dejan al lector en la incertidumbre. Es lo que hace en el texto citado. Del ser-ahí, momento de la lógica del ser, salta a la lógica de la esencia, donde el ser-en-sí y el ser-para-otro aparecen como lo interior y lo exterior, para saltar luego a la lógica del concepto en la

que se unifican concepto y realidad. La escala es: ser-ahí, esencia, interioridad y exterioridad, idea. No se trata de identidad sino de proceso de identificación.

Teniendo en cuenta el comportamiento de estas categorías, podemos tratar y corregir el tema de la cosa-en-sí, a la que se le ha dado mucha importancia. Dicha cosa-en-sí no es otra cosa que una abstracción, sin determinación, un vacío. En concreto, ser-en-sí y fenómeno o ser-para-otro son categorías contrapuestas del algo.

En realidad, "qué es en verdad la cosa-en-sí, qué es verdaderamente en-sí, esto lo expone la lógica, donde, empero, se entiende por *en-sí* algo mejor que la abstracción, vale decir, lo que es algo en su concepto. Pero este concepto es concreto en-sí, concebible como concepto en general, y concebible en sí como determinado y como conexión de sus determinaciones" (*CL*, 109). De esa manera salimos de la abstracción del en-sí. No hay un en-sí. Es el entendimiento el que lo construye y lo da como existente.

Podemos ahora ordenar las categorías contrapuestas utilizadas:

- En la esfera del devenir: Ser ————> Nada
- En la esfera del ser-ahí: Ser-en-sí ———> Ser para otro
- En la esfera de la esencia: Ser-en-sí ——> Ser puesto. Adelantamos, como hace Hegel, esta última esfera que todavía no hemos estudiado. Ser-nada están como trasfondo. Nunca aparecen directamente.

2.2. *Destinación* (Bestimmung), *constitución* (Beschaffenheit), *término* (Grenze)

> El *en-sí [an sich]*, en el que el algo se halla reflejado dentro de sí a partir del ser-para-otro, ya no es un en-sí abstracto, sino que se halla, como negación de ser-para-otro, mediado por éste, que así es su momento. No representa sólo la identidad inmediata del algo consigo, sino aquélla por la cual el algo es también *en él [an ihm]* lo que es *en sí*. El ser-para-otro se halla *en él*, porque el *en-sí* constituye el superarse del mismo, y se halla dentro de sí *a partir del mismo*. (*CL*, 110)

Como ya sabemos, la categoría "en-sí" o universal abstracto expresa la inmediatez del primer momento dialéctico, desde donde siempre se empieza. La mediación que en el en-sí se encuentra todavía no puesta, se pone al reflejarse dentro de sí desde el ser-para-otro. Comienza el proceso de identificación del en-sí. Si podemos hablar de una identidad anterior al enfrentamiento y la negación del ser-para-otro o, simplemente del otro, se trataría de una identidad inmediata, la que en realidad todavía no es una verdadera identidad, porque estamos hablando de un proceso, de una historia, no de una realidad estática.

Hegel utiliza aquí dos categorías que deben ser aclaradas. Nos referimos a las categorías "en-sí" *(an sich)* y "en él" *(an ihm)*. El algo es simplemente en-sí en su primer momento, el de la inmediación. El "en-sí" pasa a "en él" cuando sale de la inmediación, es decir, cuando se media con el otro. Hegel más adelante en este mismo texto da dos ejemplos sobre los que luego volveremos. Refiriéndonos al ser humano, a cualquier ser humano, "el pensar en general" está "en-sí", pero cuando se pone a pensar, el pensar está "en él".

2.2.1. Bestimmung, *o sea, destinación, autodeterminación*

> La cualidad, que el en-sí es en el simple algo esencialmente en unidad con el otro momento de éste, vale decir con el *ser-en-él*, puede ser llamada su *destinación [Bestimmung]*, en cuanto tal palabra, en su significado más exacto, se diferencia en general de [la palabra] *determinación [Bestimmheit]*. La destinación es la determinación afirmativa en tanto ser-en-sí. (*CL*, 110)

La cualidad pasa a ser en primer lugar "determinación" *(Bestimmheit)* y luego "autodeterminación" o "destinación" *(Bestimmung)*. Con la determinación en general no hemos salido todavía del en-sí. Con la autodeterminación, en cambio, hemos pasado al para-sí. Éste constituye su destino, que no es otra cosa que la autorrealización; la afirmación del en-sí. Con la destinación el en-sí se profundiza, "el algo *llena* su destinación, a medida que la determinación ulterior [...] se convierte en plenitud", lo que significa que lo que está en-sí está también en él.

"*La destinación del hombre* consiste en la razón que piensa; el pensar en general representa su simple *determinación*, y por medio del mismo el hombre se diferencia de los animales; él es pensamiento *en sí*. [...] Pero el pensamiento es también *en él*" (*CL*, 110-111). La destinación o destino del hombre es el pensar. En esto se diferencia de los animales. Mientras el pensar no se ponga, no se desarrolle, está simplemente en-sí. Pasa a estar en-él al ponerse.[1]

1. Por medio del pensar "el hombre se diferencia de los animales". Precisamente el pensar, el concebir, el abrirse a la totalidad, a la universalidad, es lo que diferencia al sujeto, ser humano, de los animales. Éstos viven encerrados en sus sentidos, identificados completamente con la naturaleza sensible. Allí está su fuerza y su debilidad. Su fuerza, en primer lugar. En el nivel de lo sensible superan al hombre de cabo a rabo. Los animales más pequeños superan al hombre en ese ámbito. Pero allí está también su debilidad, pues no logran superar ese ámbito de lo meramente sensible. Al hombre lo constituye la ruptura con la naturaleza sensible que significa la aparición de la luz de la razón, apertura a la universalidad. Allí se encuentra su fuerza. Puede dominar la naturaleza. Pero allí está también su debilidad.

Podemos ahora sintetizarlo así:

Bestimmheit del hombre —> Pensar en general ——> Está en sí.
Bestimmung ——————> La razón que piensa —> Está en él.

La destinación significa que el hombre debe desarrollar el en-sí, debe dotarlo de contenido, de manera que "esta destinación misma se halla a su vez sólo *en sí* como un *deber ser*". La destinación tiene pues, un sentido teleológico. El momento del en-sí, como sabemos, es el del universal abstracto. Éste está vacío en la medida en que no se puso, no se particularizó. Ello significa que no es un vacío completo que debe ser llenado desde fuera, mediante la introducción de un particular, como parece ser la concepción de Ernesto Laclau.[2]

Los particulares como momentos del universal se encuentran "ya" en el universal abstracto, pero no están puestos o, para decirlo aristotélicamente, están en potencia. Pero si de alguna manera, no puesto o en potencia, no estuvieran, nunca llegarían a estar. El universal abstracto no se movería, no saldría de su abstracción y produciría "la furia de la destrucción", como dice Hegel refiriéndose a la dictadura de Robespierre.

2.2.2. Constitución (Beschaffenheit)

> El rellenamiento del ser-en-sí [realizado] con la determinación *[Bestimmheit]* es también diferente de la determinación que es sólo un ser-para-otro y permanece fuera de la destinación *[Bestimmung]*. Pues en el terreno de lo cualitativo las diferencias, en su ser-superadas, permanecen siendo inmediata y cualitativamente una opuesta a la otra. Aquello que el algo tiene *en él,* se divide de este modo, y por este lado es un ser-ahí exterior del algo, que es también *su* ser-ahí, pero no pertenece a su ser-en-sí. La determinación *[Bestimmheit]* de esta manera es una *constitución [Beschaffenheit].* (*CL*, 111)

Lo que aquí hace Hegel es diferenciar dos momentos de la realización del algo como protosujeto. Ambos momentos son designados "determinación" *(Bestimmheit)* que figura, como lo aclarará luego, como término medio entre ambos momentos. El primer momento es el de la "destinación", de la autodeterminación. Se trata de una categoría que es interior al algo.

El algo como protosujeto decide, se determina, realiza su destino, rellena su destinación. Se trata de una decisión propia, interna. Pero el proto-

2. Para que una relación hegemónica resulte posible, nos dice Laclau, "su condición inherente es que una fuerza social *particular* asuma la representación de una *totalidad* que es radicalmente inconmensurable con ella" (*HyE*, 10).

sujeto no está solo. Es esencialmente social. Está abierto a un sinnúmero de relaciones sociales. Esto es así porque está constituido de esa manera. Ésta es pues, su constitución.

> Cuando algo se altera, la alteración cae en la constitución; ésta es *en el* algo lo que se convierte en un otro. El algo mismo se conserva en la alteración, la cual afecta sólo la inestable superficie de su ser-otro, no su destinación.
>
> Destinación y constitución se distinguen así la una de la otra; el algo según su destinación es indiferente con respecto a su constitución. Pero lo que el algo tiene *en él* es el término medio *[die Mitte]* que vincula los dos [términos extremos] de este silogismo. [...] El simple término medio es la *determinación [Bestimmheit]* como tal; a su identidad pertenece tanto la destinación como la constitución. Pero la destinación traspasa por sí misma a la constitución y ésta se transforma en aquélla. (*CL*, 111)

El algo como protosujeto es una totalidad que, en tanto tal, es dialéctica y, en consecuencia, conforma un silogismo. Hegel, como siempre, tiene la necesidad de adelantar determinados conceptos que se irán aclarando en el transcurso del proceso. Ello se debe a que la realidad, sujeto-objeto, es una totalidad en la que, como se sabe, está todo de entrada, aunque no desarrollado.

Tanto para Aristóteles como para Kant el punto más alto del conocimiento se encuentra en el juicio. Por ello de las diversas formas del juicio Kant deduce el número de las categorías, pues ambos se mueven en el ámbito del entendimiento que les impide acceder propiamente al momento dialéctico que sólo se mueve en el ámbito de la totalidad.

Para Hegel el juicio expresa el momento de escisión o particularización del sujeto, no su realización o universal concreto que sólo se expresa mediante el silogismo. Como se sabe éste está compuesto de dos extremos y un término medio. Pero en la lógica formal éstos están fijados, y así la realidad queda desmembrada. La razón los pone en movimiento. Los extremos se comunican entre sí a través del término medio. De esa manera se dibuja la siguiente figura:

Destinación ——> Determinación ——> Constitución

Bestimmung <—— *Bestimmheit* <—— *Beschaffenheit*

Continuamente la destinación, es decir, la autodeterminación del algo traspasa la constitución, se transforma su constitución y viceversa: toda transformación de la constitución por el influjo externo incide en la autodeterminación. Aquí ya está presente la dialéctica que expresa Marx en la

Tesis 3 sobre Feuerbach, sobre las relaciones dialécticas entre el hombre y las circunstancias.[3]

Hegel expresa claramente esta dialéctica:

> Puesto que ambos tienen que ser mantenidos uno fuera del otro, la constitución, que parece fundada en un extrínseco, o sea en otro en general, *depende* también de la destinación, y el destinar extraño se halla determinado a la vez por la destinación propia e inmanente del algo. Pero, además, la constitución pertenece a lo que el algo es en sí; con su constitución cambia [también] el algo. (*CL*, 112)

La decisión de estudiar filosofía es mi *Bestimmung,* mi destinación, mi autodeterminación. Ello es mi destino, si bien no todo mi destino. Es un momento de mi destino. Pero esa decisión provoca cambios en mi constitución, en mis relaciones con otros, alumnos, compañeros, profesores. A su vez, la decisión fue influenciada por mi constitución, es decir, por relaciones de mi entorno familiar, social, cultural.

Se trata del tema de las condiciones objetivas y subjetivas. A menudo se las interpreta como si por un lado se diesen condiciones objetivas independientes absolutamente de las subjetivas y viceversa. En realidad cuando se dan unas se dan también las otras, en la medida en que forman una totalidad subjetivo-objetiva. No hay objeto sin sujeto, no hay condiciones objetivas sin las subjetivas. El problema siempre consiste no en si se dan sino en cómo se dan.

2.2.3. Término (Grenze)

"El desarrollo de este concepto se muestra como embrollo y contradicción *[Verwicklung und Widerspruch]*" (*CL*, 113). Se trata, efectivamente, de una de las categorías más difíciles de captar y exponer. En la primera aproximación a la categoría ya se destaca su complejidad y contradicción:

> El *ser-para-otro* es comunidad indeterminada, afirmativa del algo con su otro; en el término se destaca el *no ser*-para-otro, la negación cualitativa del otro, que por este medio se halla alejado del algo reflejado en sí. (*CL*, 113)

3. "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado" (Tesis 3).

Se resalta, de esta manera, la contradicción. Por una parte, la comunidad con su otro que se deriva del ser-para-otro. El otro se encuentra, pues, afirmado. Pero, por otra, ahora viene el término a separar y alejar aquello que el ser-para-otro había acercado y unido. No se trata de dos movimientos sucesivos, sino del mismo movimiento que acerca y aleja, une y desune. El otro es afirmado y negado.

> El término, en tanto negación reflejada en sí del algo, contiene *idealmente* los momentos del algo y del otro, y éstos, en tanto momentos diferentes, se hallan puestos al mismo tiempo en la esfera del ser determinado como *diferentes real y cualitativamente.* (*CL*, 113)

El algo para ser tal debe necesariamente limitarse, ponerse un límite o, en otras palabras, terminarse. Ahora bien, es el límite o término el que le da el contenido al algo. Una pradera deja de ser tal en el límite que la separa del bosque. El límite o término contiene tanto a la pradera como al bosque. El término los une y separa, de manera que "el algo es por vía del término". Éste es el que le otorga su cualidad.

> El algo, en cuanto se halla fuera del término, es algo indefinido, sólo el ser-ahí en general. De este modo no se ve distinto de su otro; es sólo ser-ahí, y tiene por ende la misma destinación *[Bestimmung]* con su otro; cada uno es sólo algo en general, o sea, cada uno es otro; ambos son *lo mismo*. (*CL*, 114)

El algo antes del término, o sea, antes de determinarse, de limitarse, es el universal abstracto, algo completamente indefinido. El algo y el otro no existen, es decir, no están puestos. Hegel dice que cada uno es algo en general. En realidad el "algo en general" los recubre a ambos.

"Pero este ser-ahí suyo se halla puesto ahora con la determinación como término *[mit der Bestimmheit als Grenze]*, en el cual ambos son lo que son, esto es, distintos uno del otro" (*CL*, 114). Con el término desaparece la indistinción entre el algo y el otro. El término es la destinación de ambos. Sólo pueden ser ellos en la medida en que se determinan, se ponen el término o limitación. Desaparece entonces la indistinción, pero ello no significa que se produzca una completa separación, porque "el término es a la vez su *común* diversidad, la unidad y la diversidad de ellos, tal como el ser-ahí" (*CL*, 114).

> Esta doble identidad de ambos, el ser-ahí y el término, contiene lo siguiente, que el algo tiene su ser-ahí sólo en el término y que, en tanto el término y el inmediato ser-ahí son ambos al mismo tiempo lo negativo el uno del otro, el algo, que existe sólo en su término, se

> separa a la vez de sí mismo y señala allende sí mismo, hacia su no ser, lo expresa como su ser y de este modo se traspasa en él. (*CL*, 114)

Hegel aclara esta dialéctica con algunos ejemplos sumamente ilustrativos. Así, la línea como tal aparece sólo fuera de su término que es el punto; la superficie, a su vez, aparece fuera de la línea que es su término y el cuerpo, fuera de la superficie que lo limita. Pero "el punto no es sólo el término de la línea" sino que también recién en el punto empieza la línea. "Estos *términos* son *principios* de lo que limitan; tal como el uno, por ejemplo, como centésimo es término, pero es también elemento de toda la centena" (*CL*, 114).

El término, de esa manera, es la contradicción que impulsa al algo más allá de sí mismo. Así, el punto se mueve dialécticamente hasta convertirse en línea, ésta en superficie y ésta, a su vez, en espacio total. Con esto desembocamos en lo *finito* que no es otra cosa que el algo "con su término inmanente como la contradicción de sí mismo".

2.3. La finitud

"El algo tiene una cualidad y en ésta no sólo se halla limitado *[bestimmt]* sino terminado *[begrenzt]*, pues su cualidad es su término" (*CL*, 115). Desde el principio sabemos que la cualidad es la primera determinación o limitación. Pero ésta es también el término del algo, es decir, aquello en que el algo se termina, en que se realiza. Ello es así porque la cualidad es el qué, la realización del algo.

> Esta negación desarrollada –de modo que la oposición entre su ser-ahí y la negación como término inmanente a ella sea por sí misma el ser dentro-de-sí *[das Insichsein]* del algo, y que por lo tanto éste sea sólo devenir en sí mismo– constituye su finitud. (*CL*, 115)

La finitud consiste, pues, en que el ser ahí como tal y la cualidad o negación que lo acompaña a sol y sombra se mantenga en una oposición interna. Ser-ahí y negación, o ser-ahí y límite, se oponen continuamente, manteniéndose en lo interno del algo. Ello significa que el "no ser constituye su naturaleza y su ser". Sólo como negativas se refieren a sí mismas. No tienen consistencia.

El ámbito de la finitud está dominado por la muerte de manera que "el ser de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí *[als Insichsein]*: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte" (*CL*, 115). La verdad de lo finito es lo infinito, la del materialismo es el idealismo, o sea, el significado. Recordemos la sabiduría de los animales que "no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen

cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran" (*FE*, 69).

La finitud dibuja el siguiente cuadro dialéctico: 1) *la inmediación de la finitud;* 2) *la barrera* (die Schranke) *y el deber-ser* (das Sollen), *y* 3) *el pasaje de lo finito a lo infinito.*

2.3.1. La inmediación de la finitud

La finitud, que es "la negación cualitativa empujada hasta su extremo", es decir, hasta la negación que se repite sin cesar como primera negación sin pasar a la negación de la negación, tiene como destinación el perecer y es "la categoría más obstinada del entendimiento" (*CL*, 116).

El entendimiento, como sabemos, abstrae, separa y fija los conocimientos. Es el enemigo más pertinaz de la dialéctica. La negación que en la dialéctica es el motor de todo el movimiento, cuando cae bajo el dominio del entendimiento, se paraliza, se fija. El ser determinado no se supera, camina derecho a su fin, pues el entendimiento "convierte el no ser en destinación de las cosas, y al mismo tiempo en *imperecedero* y *absoluto*" (*CL*, 116).

Lo finito, visto de esta manera por el entendimiento, se presenta como "incompatible e imposible de unificar con lo infinito", manteniéndose ambos absolutamente opuestos. Es la concepción filosófica que divide la realidad en un más acá y un más allá. La destinación de lo finito es el perecer, de modo que lo último, el fundamento, es la nada. Esta visión del entendimiento es falsa en la medida en que "el perecer y la nada no son lo último, sino que perecen" (*CL*, 116).

La búsqueda que el sujeto realiza en lo finito debe terminar necesariamente en la frustración. El no ser convertido en "imperecedero y absoluto" es la "necesidad" de la repetición al infinito de aquello en que se quiso poner su realización. Es el caso del epicúreo como el que Mefistófeles le propone a Fausto quien, al aceptar la propuesta, "tiene necesariamente que perecer" (*FE*, 214). La búsqueda de la realización del sujeto en el puro ámbito de lo finito lo condena la necesitad de la repetición al infinito que culmina en la frustración. El ejemplo tal vez más claro es el de Don Juan.

2.3.2. La barrera (die Schranke) *y el deber ser* (das Sollen)

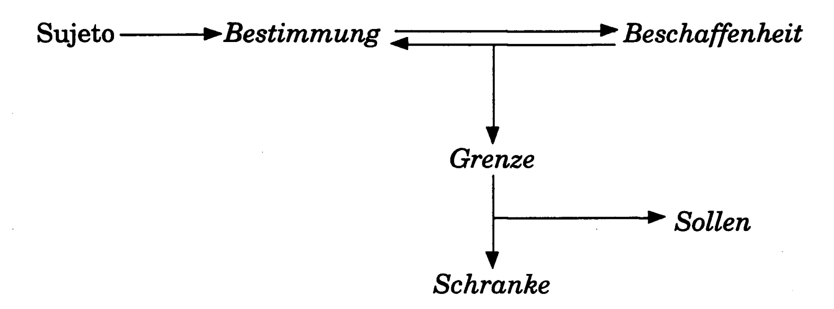
El término *(Grenze)* del algo es también una barrera *(Schranke)*, un impedimento que es necesario saltar. Por ejemplo: elijo estudiar sociología. Este estudio, es decir, su desarrollo, es mi término, mi realización, mi enriquecimiento. Ello me abre el camino, amplía mi horizonte, me proporciona nuevas oportunidades de crecimiento intelectual, nuevas relaciones sociales, nuevas oportunidades de realizaciones concretas. Es, en definitiva, una verdadera apertura a ser-más.

Pero, también, y contradictoriamente con lo anterior, constituye un límite, una barrera que me cierra otros caminos y que, por lo demás, debo sobrepasar. En primer lugar, me cierra otros caminos. Efectivamente, si estudio sociología, ya no estudio ingeniería ni electrónica.

En segundo lugar, esa barrera debe ser superada. Efectivamente, al estudiar sociología me realizo como sociólogo. Pero yo soy mucho más que sociólogo. El ser sociólogo es una particularidad de mi ser sujeto. Ese universal que soy como sujeto, que al principio se encontraba vacío, se va "terminando", o sea, llenando con las diversas realizaciones o particularizaciones que voy realizando.

Esas particularizaciones deben ser superadas. El no hacerlo significa descender a la categoría de objeto. El sujeto como universal desborda continua y completamente el momento particular que significa el ser sociólogo. Sólo de esa manera se realiza verdaderamente como sujeto. Este desbordamiento de la particularidad o barrera es el deber ser *(Sollen)*.

Esto puede ser presentado de la siguiente manera:



El deber ser contiene "la destinación duplicada, esto es, *una vez* la contiene como destinación existente-en-sí *[als an sich seiende]*, pero *otra vez* la contiene como un no ser que, en tanto barrera *[Schranke]* se distingue de aquélla, pero al mismo tiempo es él mismo destinación existente-en-sí *[ansichseiende]*" (CL, 118). La *Bestimmung* es deber ser y el *Grenze* es *Schranke*. Ambos son momentos de lo finito, pero sólo la barrera está *puesta* como finita, mientras que el deber ser está limitado sólo en-sí, para nosotros.

"La barrera de lo finito no es algo exterior, sino que su propia destinación es también su barrera; y ésta es tanto ella misma como un deber ser, es lo común de los dos, o antes bien es aquello donde los dos son idénticos" (CL, 118). *Schranke* y *Sollen,* barrera y deber ser, son lo mismo, es decir, son la contradicción viviente, pero como deber ser lo finito va más allá de su barrera.

En el deber ser el algo está más allá de su barrera, pero también sólo como deber ser tiene barrera, de tal manera que barrera y deber ser son

inseparables. El deber ser no flota en el aire, no es algo agregado desde fuera. Tiene fundamentación ontológica. Es el algo, protosujeto, el que necesariamente se pone las barreras que de por sí ya señalan el más allá del deber ser, un más allá como momento de superación del más acá. Más acá y más allá, barrera y deber ser, dos momentos de la misma realidad.

En contra de la fundamentación ontológica del deber ser, es decir, de la moral, "suele insistirse *mucho*", dice Hegel, refiriéndose a Kant, "sobre las barreras del pensamiento, de la razón, etc. Y se afirma que *no puede* irse más allá de la barrera. En esta afirmación", continúa Hegel, "se halla la falta de conciencia de que por el hecho mismo de estar algo determinado como barrera, ya por eso se halla superado" (*CL*, 119).

Todo límite, toda barrera, por el mismo hecho de limitar va más allá. Lo limitado es limitado con relación a lo otro, lo ilimitado. Éste se presenta al mismo tiempo que aquél. La limitación y, en consecuencia, su superación se presentan siempre y en todas partes. Es cierto que una piedra no tiene conciencia de su limitación y la correspondiente superación, pero ello no significa que no sea un "algo" cuya limitación lo separa y une a un "otro". Si además la piedra en cuestión fuese oxidificable, mediante el ácido, va más allá de su límite.

Naturalmente que ello resulta mucho más claro si pasamos al ámbito de lo viviente y sobre todo de lo racional. Efectivamente, el germen se supera en el árbol, la flor, en el fruto. "El ser sensible en los límites del hambre, de la sed, etc. Es el impulso de superar este límite, y cumple esta superación" (*CL*, 120). Por su parte, la razón por ser lo universal va "más allá de *toda* particularidad, es sólo el superar el límite" (120).

Junto a la crítica que de esta manera Hegel hace a Kant, elabora también la crítica a Fichte, cuyo defecto fundamental, según Hegel, en la concepción del deber ser es que es "sólo el punto de vista del perseverar en la finitud y por lo tanto en la contradicción" (*CL*, 121). Hegel realiza una fundamentación ontológica de la ética y, en consecuencia, de la moral.

Ello le impone la doble crítica, es decir, la que efectúa contra Kant y la que dirige a Fichte. En Kant el deber ser se encuentra escindido del ser. Se encuentra en el aire, tan en el aire que consiste esencialmente en la "buena voluntad",[4] prestándose, pues, a la hipocresía de creerse bueno independientemente de las acciones. En Fichte el problema es que la ética no sobrepasa el ámbito de lo finito.

4. "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*" (FMC, 27).

2.3.3. Pasaje de lo finito a lo infinito

> El deber ser por sí mismo contiene la barrera y la barrera contiene el deber ser. Su mutua relación es lo finito mismo, que los contiene a ambos en su ser-dentro-de-sí. Estos momentos de su destinación se hallan opuestos uno al otro cualitativamente. La barrera está determinada como lo negativo del deber ser, y el deber ser igualmente como lo negativo del límite. Lo finito, de este modo, es la contradicción de sí, dentro de sí, perece. (*CL*, 121)

Deber ser y barrera se hallan opuestos cualitativamente, el deber ser es la negación de la barrera y ésta, la negación de aquélla. Esta mutua contradicción que tiene lugar en el interior de lo finito vista desde el entendimiento nos lleva al falso infinito. Vista desde la razón, en cambio, nos lleva a la negación de la negación, o sea, al infinito verdadero.

3. La infinitud

El problema fundamental al tratar del infinito consiste en "distinguir el verdadero concepto de lo infinito con respecto a la mala infinitud, vale decir, el infinito de la razón con respecto al infinito del entendimiento" (*CL*, 122).

El infinito se despliega de acuerdo con la siguiente dialéctica: 1) *el infinito en general, como negación de lo finito;* 2) *la determinación recíproca de finito e infinito y el abstracto universal infinito*, y 3) *la infinitud afirmativa, el autosuperarse de este infinito como proceso único.*

3.1. El infinito en general

> El infinito es la negación de la negación, lo afirmativo, el *ser*, que se ha vuelto a establecer nuevamente a partir de la limitación. El infinito *es* y es en un sentido más intensivo que el ser primero e inmediato; es el ser verdadero, el levantamiento por encima de la barrera. (*CL*, 122)

El "ser" es la categoría de las categorías en el pensamiento filosófico. Está lejos de ser una categoría unívoca. Aristóteles reflexionó larga y profundamente sobre sus distintos significados, pues "el ser se dice de muchas maneras". Entre esas distintas maneras se da una analogía, negada por pensadores de primera línea como Duns Scoto a fines de la Edad Media y Gilles Deleuze, contemporáneamente.

Para Hegel no corre ni la analogía ni la univocidad, pues piensa que la realidad es dialéctica. La realidad, sujeto-objeto, se desarrolla dialéctica-

mente, lo cual significa que una misma categoría se va cargando de contenido y, en consecuencia, de significado, a medida que avanza el proceso.

Hegel no renuncia a las categorías que se fueron elaborando a lo largo del pensamiento filosófico. Las integra en el torrente dialéctico de la realización de la realidad. Así, la realidad que fue denominada "ser" en el primer momento, el de la relación entre ser y nada, vuelve a ser utilizada aquí, pero con un contenido muchísimo más rico.

"El ser verdadero", dice Hegel. ¿Qué pasa? ¿El ser nombrado anteriormente no era verdadero? Sí y no. Si lo tomamos en aquel momento de la dialéctica, sí es verdadero. Pero si lo queremos ver en esta etapa del proceso, en que hemos pasado al infinito, aquél resulta falso. La realidad se va cargando de contenido y, en consecuencia, cada vez va siendo más verdadera.

El ser es "el levantamiento por encima de la barrera". Aquí se plantea el tema de la trascendencia. En la metafísica y en la teología tradicional, inmanencia y trascendencia se presentan como dos mundos separados. Se las sustancializa. Para Hegel constituyen dos momentos dialécticos. El ser continuamente se enfrenta a barreras, con algunas de ellas se encuentra y otras se las pone él mismo para sobrepasarlas. No hay trascendencia sino un continuo trascenderse.[5]

> Del nombre del infinito *sale* su luz para el sentimiento y el espíritu, pues en el infinito el espíritu no se halla sólo abstractamente cabe sí *[bei sich]*, sino que se eleva a sí mismo hacia la luz de su pensamiento, de su universalidad, de su libertad. (*CL*, 122)

El ámbito propio del espíritu, del sujeto, es el infinito, pues sólo allí puede expandirse plenamente, es decir, realizarse en plenitud en su pensamiento, universalidad y libertad. En realidad, pensamiento, universalidad y libertad dicen lo mismo de distintas maneras, connotando diversos aspectos de la misma realidad del espíritu. Sólo en ese ámbito el espíritu está "cabe sí", en su casa, superando toda alienación.

Ello significa que "la infinitud es su –de lo finito– *destinación afirmativa [affirmative Bestimmung]*, es decir, lo que él es verdaderamente en sí. De este modo lo finito ha desaparecido en lo infinito, y lo que *existe* es sólo el *infinito*" (*CL*, 123). Si se toma esta afirmación de manera adialéctica,

5. "Dios es la Trascendencia, el rebasamiento o exceso de unas cosas con respecto a otras. Dios es la Relación misma: todo se refiere a él, pero mediatamente: a través de la relación que cada cosa guarda con el resto [...] nosotros somos su «carne» y a la vez su alimento. Él es la Libertad de *nuestro* poder ser (por ahora) y de *nuestro* no poder ser (para siempre)" (*HFM*, 513, nota 1.162).

constituye un verdadero despropósito. Con todos nuestros sentidos estamos continuamente en contacto con lo finito.

Lo infinito no es la simple negación de lo finito, sino la negación de la negación, por ende, la superación de lo finito. "Superación" *(Aufhebung)* no es pura y simple eliminación, sino superación, esto es, eliminación-conservación-superación. Lo finito pertenece al corazón de lo infinito en el que "desaparece" como tal, como finito, y se libera plenamente al arribar a lo infinito o, mejor, al ser momento de lo infinito y, por ende, de la libertad. La lógica es la filosofía de la libertad, la filosofía del paso de la necesidad a la libertad, de la sustancia al sujeto, es decir al intersujeto, a la intersubjetividad, ámbito de la razón, esto es, de la libertad.

3.2. Determinación recíproca de finito e infinito

> El infinito *existe*; en esta inmediación el infinito es a la vez la negación de *otro*, lo finito. De este modo, como *existente [seiend]* y al mismo tiempo como *no ser* de otro, ha vuelto a caer en la categoría del algo como de lo determinado en general; más exactamente [...] ha vuelto a caer en la categoría del algo con un término *[mit einem Grenze]*. (CL, 123)

De modo que lo infinito "ha vuelto a caer en la categoría del algo". Ello es así porque hemos vuelto a la inmediación y, en consecuencia, se lo considera como *seiend*, como existente-ente. El "otro" negado por el infinito *seiend* aparece como yuxtapuesto. Se vuelven a separar el finito y el infinito como si fuesen dos realidades-entes, dos sustancias que no se superan. Hemos vuelto a la dialéctica dificultosa y trabada del algo y otro. Efectivamente, "lo finito según esta determinación *[Bestimmheit]* está en oposición al infinito como ser-ahí real; así están ellos en una *relación* cualitativa como *permaneciendo* el uno fuera del otro" (CL, 123).

Uno frente al otro pero, de hecho, de esa manera lo finito prácticamente desaparece frente al infinito. Ello fue expresado claramente por la concepción platónica del mundo sensible como mera copia de las ideas y, en el cristianismo, con la desvalorización de lo terrenal frente a lo celestial. Lo finito perece realmente frente al infinito. Entonces, dice Hegel, "el *ser inmediato* del infinito *despierta [erweckt]* el *ser* de su negación, es decir, otra vez de lo finito, que parecía primeramente desaparecido en el infinito" (CL, 123).

Infinito y finito están uno junto al otro como "otros", pero "la finitud es precisamente la barrera *[Schranke]* como barrera, es el ser-ahí puesto con la *destinación* de traspasar a su *ser-en-sí*, esto es, de *convertirse* en infinita. La infinitud es la nada de lo finito, su *ser-en-sí* y su *deber-ser*, pero es esto al mismo tiempo como reflejado en sí, como el deber ser llevado a cabo, como

un ser que se refiere sólo a sí mismo, un ser completamente afirmativo" (*CL*, 123).

La destinación *(Bestimmung)* de lo finito es devenir infinito. Lo finito es el momento de la particularidad de lo infinito. En lugar de infinito, pongamos "universal". Lo finito es el particular. Éste no es otra cosa que un momento de aquél. Su realización consiste en devenir universal, en superarse como universal. Lo finito es la barrera o el límite que debe ser traspasado. El traspaso, es decir, el deber ser, la ética, tiene raíz ontológica. El verdadero infinito se despliega de acuerdo con esta dialéctica:

Infinito ———> Finito = Barrera ———> Infinito

El entendimiento no comprende este infinito. No concibe la superación de las contradicciones. Permanece enredado en ellas. Lo finito queda al lado de lo infinito.

> Hay por ende *dos* determinaciones *[zwei Bestimmheiten]*; *se dan* dos mundos, uno infinito y el otro finito, y en su relación el infinito es sólo el *término [Grenze]* de lo finito, y por lo tanto sólo un *infinito* determinado, que es *él mismo un infinito finito.* (*CL*, 124)

Es la concepción dualista que atraviesa toda la historia de la filosofía y de la teología occidental. Es la concepción de dos mundos separados, el que se encuentra allende, más allá, y el que está aquende, más acá. Es el mundo de las ideas y el de los seres sensibles, es el cielo y la tierra. No se pasa de la primera negación y, por consecuencia, "se hallan ambos terminados, finitos en sí mismos".

Lo finito aparece como una realidad distinta de lo infinito, y el traspasar de uno al otro aparece como "una operación extrínseca", el infinito se presenta como un vacío que de hecho es llenado por un término, con lo cual desaparece el infinito y su puesto lo ocupa lo finito. Nos encontramos así con el falso infinito en el cual se da un perpetuo deber ser, la repetición de lo mismo.

3.3. La infinitud afirmativa

"En la mencionada determinación recíproca de lo finito y el infinito, que traspasa aquende y allende de uno a otro, la verdad de ellos se halla ya *presente* en sí, y sólo se precisa la comprensión de lo que está presente" (*CL*, 126-127). La verdad de la determinación recíproca de finito e infinito es el infinito afirmativo, la negación de la negación. Esa verdad ya está presente, pero el entendimiento es incapaz de comprenderla, y por ello esa verdad no está puesta.

"La unidad de finito e infinito [...] es la mala expresión para la unidad tal como existe verdaderamente por sí misma", porque "el infinito existe sólo como el *ir más allá* de lo *finito [das Hinausgehen über das Endliche]*" (*CL*, 127). Tema central que vuelve muchas veces en Hegel. La verdad no está en lo finito sino en lo infinito, no en lo particular sino en el universal. Pero no se trata de dos entidades separadas. Lo que en realidad existe es lo infinito, pero éste sólo existe como el trascenderse, el ir más allá.

La unidad de finito e infinito es, pues, una "mala expresión" que se basa en "el olvido de lo que es por él mismo el concepto de estos momentos" que no es una "yuxtaposición exterior", ni una vinculación de opuestos independientes e incompatibles, sino que "cada uno es en sí mismo esta unidad y es tal sólo como su mismo *superarse*" (*CL*, 129).

Se trata, en suma, de la negación de la negación, la referencia a sí misma, "la afirmación, pero como retorno hacia sí misma, esto es, por vía de esa *mediación* que es la negación de la negación", pero es necesario tener en cuenta que estas destinaciones "se encuentran también puestas en el progreso infinito", naturalmente que no "en su última verdad". Al contrario, son considerados "negados ambos", superados "de la misma manera", puestos como diferentes y positivos, y la conexión de ambos es vista como traspaso y alternancia.

En la concepción del progreso infinito tanto la negación de lo finito como la de lo infinito constituyen una "negación simple" y, en consecuencia, mutuamente separadas y "sucediéndose una a otra". El mutuo superarse es visto como un "acaecer extrínseco y un alternarse de momentos" (*CL*, 131). Aunque estos momentos se encuentran relacionados, sin embargo cae uno fuera del otro.

El infinito verdadero no puede concebirse "en la *fórmula* ya criticada de una *unidad* de finito e infinito", pues ésta es "una mismidad abstracta carente de movimiento", mientras que el infinito verdadero "en cuanto es sus dos momentos, está más bien esencialmente sólo como *devenir*", cuyos momentos son ser-nada, el algo-el otro, lo finito-lo infinito. Este infinito es un se-ahí, presente, actual. Sólo el falso infinito es el "más allá", inalcanzable, no verdadero.

Hegel vuelve aquí a recurrir a las imágenes de la línea recta y la circular para graficar el concepto de ambos infinitos:

> La imagen del progreso al infinito está en la *línea recta*, en cuyos dos términos solamente existe y siempre sólo existe el infinito [justamente] allí donde aquélla [línea] –a pesar de ser un ser-ahí– no existe; en cambio esta línea *sale* hacia este no ser-ahí suyo, es decir, a lo indeterminado *[ins Umbestimmte]*. (*CL*, 131-132)

La línea recta es la imagen del falso infinito o progreso indeterminado. La línea señala siempre un más allá donde residiría el infinito, pero ese más allá no llega nunca, siempre se encuentra más allá. Allí donde la línea existe el infinito no está. Éste se encuentra donde la línea no está. O sea, no está nunca. Así sucede con el deber ser kantiano, expresado por el *imperativo categórico* que sólo podrá ser cumplido más allá, en la esfera donde se pierden las "ideas" que continuamente pergeña una razón alocada.

Frente a la imagen del falso infinito, Hegel propone la correspondiente al verdadero infinito:

> Como infinitud verdadera, curvada en sí, su imagen se convierte en el *círculo,* la línea que se ha alcanzado a sí misma, que está cerrada y toda presente, sin *punto de comienzo* y sin *fin.* (*CL*, 132)

El círculo expresa la realidad subjetivo-objetiva, sujeto-objeto, la negación de la negación en continuo proceso de realización. Da la idea perfecta de que el proceso es el del sujeto-objeto con la absoluta hegemonía del sujeto o de la subjetualización, en la que la realización siempre es autorrealización. El círculo no comienza ni termina. Siempre está presente. Cualquier punto es tanto comienzo como terminación.

> La verdadera infinitud [considerada] así en general, en tanto *ser-ahí,* puesta como *afirmativa* frente a la negación abstracta, es la *realidad* en un sentido más alto que la determinada antes como *simple*; aquí ha logrado un contenido concreto. Lo finito no es lo real, sino que lo es el infinito. De este modo la realidad se halla ulteriormente determinada como esencia, concepto, idea, etc. (*CL*, 132)

Hegel se está refiriendo aquí a la realidad en su sentido más alto, pero lo está haciendo en un momento del proceso dialéctico en que esa realidad todavía no se ha manifestado como tal. Para ello le falta mucho, es decir, culminar esta etapa de la dialéctica del ser, atravesar la correspondiente a la esencia, para encarar la dialéctica del concepto, al final de la cual la realidad verdadera, el infinito afirmativo, se manifestará en todo su esplendor.

Aquí adelanta una serie de categorías que sólo posteriormente se irán aclarando a medida que avance el proceso dialéctico. El texto que acabamos de citar habla de la "realidad en un sentido más alto". Llama la atención, a primera vista, que para "realidad", "lo real", utilice los términos alemanes *Realität, das Reale,* y no *Wirklichkeit, das Wirckliche,* como lo hará a partir de la dialéctica de la esencia. Ello se debe, sin duda, a que la verdadera realidad aquí todavía no pasa de ser un anuncio. El sujeto-objeto todavía es un protosujeto-objeto.

Esa realidad, la verdadera, la del sujeto-objeto, es la que en una etapa más adelantada se llamará “esencia, concepto, idea”. Preciosas indicaciones que nos ponen en la pista del “idealismo” hegeliano. “Esencia, concepto, idea” constituyen distintos momentos de la realización de la realidad, es decir, del sujeto-objeto. La “idea” hegeliana no es la abstracción que produce el entendimiento. Es, en cambio, la máxima realización del sujeto-objeto.

La realidad es “la negación de la negación”, es decir, “lo afirmativo”. “La negación se halla así determinada como idealidad; lo ideal es lo finito tal como está en lo infinito verdadero, esto es, como una destinación *[als eine Bestimmung]*, un contenido, que es distinto, pero no *existente de manera independiente,* sino como *momento*” (*CL*, 132). Lo finito es momento de lo infinito. Éste no puede ser sin aquél. La verdadera realidad es lo infinito como negación de la negación.

CAPÍTULO 3
La dialéctica del ser-para-sí

"En el *ser-para-sí* está *cumplido el ser cualitativo;* es el ser infinito." El ser-para-sí es el tercer momento de la dialéctica del ser, el del universal concreto. Es la realización del ser. Por eso Hegel dice que es el ser cumplido, es decir, el protosujeto cumplido y, como tal, el ser infinito, porque es la negación de la negación Luego de esta afirmación, sintetiza nuevamente toda la dialéctica.

a) "El ser *[Sein]* del comienzo se halla carente de determinación", siendo esta carencia de determinación, precisamente, su determinación.

b) "El ser determinado *[Dasein]* es el ser superado, pero superado sólo de manera inmediata. Contiene por lo tanto, ante todo, sólo la negación primera, inmediata ella misma" (*CL*, 139). En consecuencia, siendo inmediata la negación, la unidad es todavía simple, por lo cual el ser y el ser-ahí son todavía desiguales. Aquí nos encontramos en "la esfera de la diferencia, del dualismo, el campo de la finitud".

Es el momento de la escisión, de la salida, de la limitación. El sujeto se desiguala. El entendimiento tiende a hacer de este momento la verdadera realidad. Es así como nace y se instala del dualismo como concepción filosófica predominante en Occidente desde los griegos.

c) "En el ser-para-sí *[Fürsichsein]* la diferencia entre el ser y la determinación se halla puesta e igualada." Ello es así porque "en la *puesta* negación de la negación, ella es la simple referencia a sí misma y por lo tanto es en sí misma la igualación con el ser, el *absoluto ser determinado*" (*CL*, 139).

Hegel está reflexionando sobre el protosujeto, pero no puede hacerlo si no es desde el sujeto. No tiene otra manera. Podemos pues pensarlo así: el ser del primer momento es el sujeto como universal abstracto, sin contenido, sin determinaciones en sentido de autodeterminación. El segundo momento es el de las determinaciones, primeras negaciones, primeras escisio-

nes. El ser o protosujeto se desiguala. En el tercer momento se recupera, se vuelve a igualar, logra la inmediatez devenida.

La "puesta", es decir, realizada la negación de la negación, significa autorreferencia, el círculo que se cierra sobre sí mismo para abrirse nuevamente, verdadero infinito, o sea el *Dasein* absoluto, el verdadero y realizado ser-ahí, cuya dialéctica venimos siguiendo.

Ahora podemos proceder a presentar el cuadro dialéctico del "ser-para-sí": 1) *"Un inmediato existente-para-sí", un Uno;* 2) *el Uno traspasa a la multiplicidad de los unos –repulsión–. Este ser-otro de lo uno se supera en la idealidad del mismo –atracción–,* y 3) *la determinación recíproca de la repulsión y atracción, por las que ellas se derrumban en el equilibrio, y la cualidad que en el ser-para-sí se había impulsado hasta su extremo, traspasan "a la cantidad"* (CL, 139).

La dirección que toma ahora la dialéctica parece, por lo menos, extraña. Uno esperaría que al llegar al ser-para-sí el protosujeto pasase a ser sujeto, que siguiese un camino ascendente. Pero sucede lo contrario, el camino se hace descendente. De la cualidad marchamos hacia la cantidad; de la filosofía hacia las matemáticas, que nunca nos pueden proporcionar conocimientos verdaderos. Sólo exactos.

Ello tiene su explicación en el momento de la dialéctica que ya conocemos. La cantidad viene después de la cualidad, como su negación. Pero, además, Hegel pretende incorporar todas las categorías de la realidad en la totalidad dialéctica y, en consecuencia, no podían faltar las categorías matemáticas y las de las ciencias naturales, y de ellas, precisamente, se trata en las dos secciones siguientes–cantidad y medida– a las que lleva la dialéctica del ser-para-sí.

Se agrega otro elemento de no menos importancia. Nos referimos al vuelo que habían tomado las matemáticas en la modernidad. Para Descartes si hay algo de lo que a primera vista tenemos conocimiento claro y distinto, ese algo está constituido por las matemáticas. Para poder dudar de ella se ve en la necesidad de introducir nada menos que el "genio maligno".

Las matemáticas pasan a ser la ciencia por excelencia con toda la claridad y precisión que necesitaba el hombre para desembarazarse definitivamente de las tinieblas del mito, la religión y la teología. Spinoza declara que para estudiar la política aplicará el método matemático, pues se ha "esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas" (TP, 80). Además escribió una ética *more geometrico demonstrata.*

En la misma línea Thomas Hobbes emprende la tarea de la magna construcción de teoría política que es el *Leviatán* y Kant da por sentado que las verdaderas ciencias, aquellas de las que no caben dudas, son la matemática y la física, en la medida en que ésta se basa en aquélla. Ante tamaña inflación de las matemáticas, Hegel se da a la tarea de "desinflarlas", ubi-

carlas en el modesto lugar que le corresponden en el amplio campo del conocimiento.

Hegel formula ahora la dialéctica de la siguiente manera: 1) *el ser-para-sí como tal;* 2) *uno y múltiple,* y 3) *atracción y repulsión.*

1. El ser-para sí como tal

Ya sabemos que el ser-para-sí es el infinito retorno en sí, en el sentido de "a sí" *(in sich)* no simplemente *(an sich)* que es lo inmediato. Agrega Hegel aquí una aclaración muy importante:

> La conciencia contiene ya como tal en sí misma la determinación *[Betimmung]* del ser-para-sí puesto que se *representa [vorstellt]* un objeto que siente, intuye, etc., vale decir, cuyo contenido tiene *en sí [in ihm]*; y de tal manera este contenido existe como *ideal [ideelles ist].* (CL, 140)

En la conciencia ya está la autoconciencia o ser-para-sí, aunque no esté puesta, porque en toda conciencia de algo, el algo sólo puede estar en la conciencia de manera ideal. Un tarro no entra en mi conciencia con su materialidad. Entra idealmente. En la autoconciencia la idealidad ya está puesta. La idealidad no es algo separado, fuera de la realidad, sino que es la "*verdad* de la realidad, es decir, la realidad puesta como lo que ella es en sí *[an sich]*, se prueba a sí misma como idealidad" (ENZ § 96, Zusatz, 204).

Materialismo e idealismo aparecen, en la concepción dualista, como dos ámbitos separados. Ello es fruto del entendimiento que se los representa como si fuesen reales, cuando constituyen dos abstracciones fijadas, como lo muestra Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (334-340). Lo ideal es la verdad de lo real. Éste es verdaderamente real, *wirklich,* y no meramente *réell,* al advenir a la idealidad. Por ello la verdad de la naturaleza es el espíritu.

¿A qué viene esta observación aquí, cuando Hegel está por pasar de la cualidad a la cantidad? A prevenirnos de que lo que parece un retroceso tal vez no sea tal, porque el "uno", que será el personaje fundamental de la nueva etapa de esta dialéctica, tiene toda la majestad del "Uno" neoplatónico como superación o traducción del "Bien" platónico.

La dialéctica del ser-para-sí como tal reproduce el cuadro de siempre: 1) *ser determinado y ser-para-sí;* 2) *ser-para-uno,* y 3) *uno.*

"El ser-para-sí, como ya se recordó, es la infinitud que se ha derrumbado en el simple ser" (CL, 140). Es la inmediatez devenida. La dialéctica comienza a tomar un rumbo inesperado. Es una vuelta al ser, al ámbito de la inmediación. En el primer momento del ser-para-sí, éste todavía no se ha

logrado. El ser determinado está junto a él. Ser determinado y ser-para-sí se yuxtaponen y el ser determinado aparece como ser para uno.

En el ser-para-uno lo finito se encuentra en unidad con lo infinito, es decir, como ideal. Sólo en lo infinito tiene significado, realidad. Todavía no es un uno. Para su comprensión es necesario atender a algunas observaciones que Hegel agrega en la nota denominada "La expresión: ¿cuál para uno?" (*CL*, 141). Dice allí:

> La idealidad compete ante todo a las determinaciones superadas, en tanto diferentes de aquello *donde* son superadas. Pero de este modo lo ideal vuelve a ser uno de los momentos y lo real el otro, pero la idealidad consiste en esto: que ambas determinaciones son de igual manera sólo *para uno,* y valen sólo para *uno,* la cual *única* idealidad es por lo tanto indistintamente realidad. En este sentido la autoconciencia, el espíritu, Dios, son lo ideal como infinita referencia puramente a sí. El yo está para el yo, ambos son lo mismo, el yo se halla mencionado dos veces, pero así cada uno de los dos está sólo para uno, es ideal; el espíritu está sólo para el espíritu, Dios sólo para Dios y sólo esta unidad es Dios. (*CL*, 142)

Texto a primera vista bastante hermético. El sentido sin embargo nos parece claro. La idealidad no constituye un ámbito separado de la realidad, como cuando separamos las cosas reales y sus ideas, o el ámbito de la realidad material, sensible, y el de la idealidad o de las ideas como abstracciones de aquélla. Ambas determinaciones, es decir, lo real y lo ideal, constituyen una única realidad y ésta no es sino la idealidad, esto es, la infinita referencia hacia sí mismo.

2. Uno y múltiple

"Lo uno es la simple referencia del ser-para-sí a sí mismo, en la cual sus momentos han recaído dentro de sí y por lo tanto él tiene la forma de la inmediación y sus momentos, por ende, se vuelven ahora *existentes [daseiende]*" (*CL*, 145). Hegel tiene la necesidad de incluir las categorías matemáticas en el devenir dialéctico. Para ello se detiene en la "recaída" de los momentos del ser-para-sí en la inmediación. Así aparece el "uno", cuyo significado ya conocemos. Es el uno matemático, cuantitativo en consecuencia, pero que no ha abandonado el aspecto cualitativo.

Es por ello que "la *idealidad* del ser-para-sí, como totalidad, se trastrueca así primeramente en la *realidad [Realität]*, y sin duda en la realidad más firme, más abstracta, como *uno*. El ser-para-sí constituye *en lo uno la puesta* unidad del ser y del ser determinado" (*CL*, 145). Producto de la recaída en la inmediación, la "idealidad" cae en la "realidad" y, de esa manera,

los momentos se muestran yuxtapuestos, existentes. El ser determinado aparece junto al ser.

Ello significa que la unidad consigo mismo "se halla rebajada a una *relación [ist zur Beziehung herabgesetz]* y como unidad *negativa* es negación de sí misma como de un *otro* y *exclusión* de lo uno como de otro con respecto a sí [esto es, con respecto] a lo Uno" (CL, 145). Hemos vuelto a la situación de los primeros momentos del ser-ahí, en que algo y otro aparecían uno junto al otro. El ser-para-sí no logra su plena realización.

Se presenta ahora la siguiente dialéctica: a) *Lo uno en él mismo*; b) *Lo uno y el vacío*; c) *Muchos unos-repulsión*.

"En él mismo lo uno en general *existe*; este ser suyo no es un ser-ahí, no es una determinación como referencia a otro, no es una constitución; es esto, el haber negado esta esfera de categorías. Lo uno por lo tanto no es capaz de convertirse en ningún otro, es *inmutable*" (CL, 145). Aparentemente hemos vuelto al ser y su indeterminación. No es así. Es la absoluta referencia a sí mismo. No hay nada en él. Esta nada es el vacío, el cual, a su vez, es la cualidad de lo uno.

El vacío es la negatividad de lo uno. Este momento dialéctico dio origen a la filosofía atomística, que interpretó esos momentos, es decir, el uno y el vacío, como exteriores el uno al otro, consecuencia del pensar representativo. Sin embargo, en sus fundadores, el pensar representativo fue superado en la medida en que "el *vacío* fue reconocido como *fuente* del *movimiento*".

> Los átomos, principio de la suma exterioridad y por lo tanto de la suma carencia de concepto, afectan [desfavorablemente] a la física en la teoría de las moléculas y las partículas, tanto como a la ciencia política, que toma como punto de partida la voluntad particular de los individuos. (CL, 147)

El interés fundamental de Hegel en la crítica al atomismo se centra en la concepción del contrato en la teoría política. Desde 1800, cuando se encontraba en la Universidad de Jena, hasta Berlín, vuelve repetidamente en la crítica a la teoría contractualista que, según su interpretación, pretende lograr la universalidad de la voluntad general o la totalidad del Estado mediante la suma de voluntades individuales.[1]

1. Hegel la dio el golpe de gracia a las doctrinas contractualistas en la fundamentación del Estado. Tres son las obras fundamentales en las que realiza tal tarea: *El sistema de la eticidad; Sobre la manera de tratar científicamente el derecho natural,* ambas del período de Jena (1800-1806) y la más importante de todas, los *Fundamentos de la filosofía del derecho.* De esta última se conocen ocho redacciones. Es la que tal vez más le costó. Sobre ella trabajó por un lapso de treinta años y en 1821 la dio a publicidad.

"Lo uno y el vacío constituyen el ser-para-sí en su más inmediato ser-ahí. Cada uno de estos momentos tiene por su destinación *[Bestimmung]* la negación y al mismo tiempo está puesto como un ser-ahí" (*CL*, 147). De modo que tanto lo uno como el vacío constituyen un ser-ahí, un ser determinado, pero, al mismo tiempo, este ser determinado tiene como destinación el ser una negación. Pero no lo son de la misma manera, pues "el uno es la negación en la destinación del ser", mientras que el vacío lo es "en la destinación del no ser".

Por una parte, ser-ahí. Por otra, negación. En consecuencia, mutua relación sin que desaparezcan en el devenir. No pasa como con el ser y la nada que desaparecen como tales en el devenir. Queda entonces la impresión de que simplemente están. Es lo que piensa el entendimiento. La razón, por el contrario, "ve" el movimiento. Átomos y vacío no pueden simplemente "estar", porque nada es así. Todo fluye, se genera. Átomos y vacíos se generan.

Ambos, átomo y vacío como ser-ahí, poseen determinada entidad, aunque ésta no llegue a ser un "algo". Como negatividades se relacionan entre sí repeliéndose, pero en este repelerse se relacionan, se atraen. Entran en el juego de atracción y repulsión. Sólo existen en cuanto se excluyen mutuamente. Son inseparables. Cada uno sólo es por mediación de su opuesto. Lo primero es la repulsión, a la que luego se le agrega la atracción. Es la repulsión la que suministra la materia para la idealidad de la atracción. Mediante la repulsión se ponen los muchos, mientras que por medio de la atracción se pone lo uno.

3. Repulsión y atracción

La dialéctica ahora se desarrolla de la siguiente manera: 1) *el excluir de lo uno;* 2) *el único uno de la atracción*, y 3) *la relación entre repulsión y atracción.*

"Los unos no sólo existen sino que se conservan mediante su recíproco excluirse" (*CL*, 150). De este modo se encuentra preanunciada la lucha por el reconocimiento de las autoconciencias o sujetos. Sólo somos sujetos en la medida en que reconocemos a otros sujetos y somos reconocidos por ellos de la misma manera. Pero ello significa la repulsión del momento objetual del sujeto.

De esta manera, "existen sólo en tanto se niegan mutuamente" (*CL*, 151). De los átomos, pasando por los objetos, los vegetales, los animales a los hombres, los unos son la negación de los otros; los unos, la repulsión de los otros. Sólo así existen y se conservan.

> La independencia de lo uno existente-para-sí *[Fürsichseienden]*, impulsada hasta su cumbre, es la independencia abstracta, formal, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más obstinado, que se toma [a sí mismo] por la verdad más alta –manifestándose en formas más concretas como libertad abstracta, como el puro yo, y por lo tanto luego como el mal–. (*CL*, 151)

Éste es el error del entendimiento, para el cual las cosas, los objetos, los diversos seres, simplemente son, están, se los encuentra. No ve su generación, su movimiento. Ve átomos, individuos. Produce abstracciones que toma por realidades. Aparece así la "independencia abstracta", el "yo puro", abstracciones sumamente peligrosas que sólo logran afirmarse haciendo tabla rasa con todos los obstáculos. Es la "furia de la destrucción". Es el "eje del mal" proclamado por el presidente del imperio más poderoso que hasta el presente haya conocido la historia.

La "furia de la destrucción" ya no es simplemente el corte de cabezas de una sociedad como el caso de la dictadura de Robespierre a la que se refiere Hegel. "La muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de repollo o la de beber un sorbo de agua" (*FE*, 347), ya no se refiere sólo a una sociedad como la francesa, sino a todo el universo, allí donde el ojo de la abstracción imperial descubra el "eje del mal".

Pero la repulsión "no es puro vacío", pues ello no sería repulsión. Para serlo necesariamente debe ser "relación" y, en consecuencia, "atracción". Son pues, inseparables. No puede haber repulsión sin atracción y viceversa, siendo cada una por mediación de su opuesta. Mediante la repulsión se ponen los muchos y mediante la atracción, lo uno. La repulsión pone la realidad de los unos, "suministra la materia para la atracción", mientras que ésta pone la idealidad.

CAPÍTULO 4
La dialéctica de la cantidad

> La cualidad es la primera, inmediata determinación. La cantidad es la determinación que se ha vuelto indiferente al ser, es un término *[eine Grenze]* que al mismo tiempo no es tal, es el ser-para-sí que es en absoluto idéntico con el ser-para-otro; es la repulsión de los muchos unos, que de inmediato es no repulsión, y continuidad de ellos. (*CL*, 163)

La cualidad es una con el ser, es su determinación inmediata, como hemos visto. La cantidad, por el contrario, es esa determinación "que se ha vuelto indiferente al ser". Pero si es indiferente al ser, es nada, es producto del pensamiento o, mejor, "una determinación del pensamiento". Es el "ser-para-sí" que no representa ninguna diferencia con el "ser-para-otro". No se trata de que sea-para-sí y también para-otro, lo que sería la intersubjetividad, sino que el ser-para-sí es lo mismo que el ser-para-otro, lo cual significa que es completamente indiferente a esas relaciones. Es la "repulsión" que es al mismo tiempo "no repulsión". Absoluta identidad entre repulsión y no repulsión, o sea, "indiferencia"

Hegel desarrolla a continuación una larga y muy compleja dialéctica, una verdadera filosofía de las matemáticas en la que demuestra amplios y profundos conocimientos de un ámbito que de ninguna manera aprecia. Esta filosofía se encuentra en la *Enciclopedia* de una manera simplificada, aunque no siempre clarificada. Aquí seguiremos esa exposición, acudiendo a la *Lógica* cuando se requiera realizar algunas ampliaciones o algunas precisiones que allí se encuentren.

En la *Enciclopedia* la dialéctica se despliega como: 1) *cantidad pura*; 2) *el cuanto*, y 3) *el grado*. En la *Lógica* se desarrolla como: 1) *la cantidad pura*; 2) *el cuanto*, y 3) *la relación cuantitativa*. En principio, la dialéctica aparece clara, pues en primer lugar se ubica el universal abstracto, "cantidad pura" que se particulariza como "cuanto", la cantidad con una limitación externa. La cantidad ahora es "cinco hectáreas", "ocho litros" y se con-

creta en el "grado", "quinta hectárea", "octavo litro"; el límite se ha interiorizado.

1. La cantidad pura

"La *cantidad* es el ser puro al cual le ha sido puesta la determinación *[Bestimmheit]*, no ya como algo uno con el ser mismo, sino como *superada* o *indiferente*" (*Enc.*, § 99). En la esfera de la cualidad, ésta constituía la determinación que era una con el ser. Tal era el ámbito del ser en cuestión, tal el ámbito de la cualidad. La cualidad de la pradera coincide plenamente con el ser pradera. Con la cantidad, sin la cualidad, esa determinación se ha vuelto completamente indiferente al ser. Otro tanto podemos decir del bosque, de la pampa, de la universidad.

La cantidad es la negación de la cualidad y, con ello, la negación de todo contenido. Entramos en el ámbito de las matemáticas, tan apreciadas por su claridad y precisión. Sólo en su ámbito se podían lograr las "ideas claras y distintas" exigidas por Descartes. Frente a esta explosión matemática que lleva a Spinoza a utilizarlas como el método para el estudio de la ética, y a Hobbes, para el estudio de la política, Hegel llama la atención sobre el elevado precio que se paga para lograr semejante claridad.

Efectivamente, la determinación propia de la cantidad es "indiferente" al ser, se ha despegado de él, se ha vuelto vacía, sin contenido. La pradera, ámbito de la cualidad, se ha transformado en cinco hectáreas, o sea, en nada hasta que se le ponga contenido. Qué son "cinco hectáreas" resulta sumamente claro. El problema es que mientras no se diga de qué se trata nos hemos quedado con una pura abstracción, con algo que es exacto pero no verdadero. Será verdadero cuando se le ponga contenido, bosque, pradera o pampa. Las matemáticas son exactas, pero no verdaderas. Ya lo había advertido Hegel en el célebre Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (28-31).

La cantidad puede ser enfocada desde dos puntos de vista dialécticamente contrapuestos, la continuidad y la discontinuidad que el entendimiento separa y fija, como acontece con el atomismo y Kant, mientras que Spinoza reivindica el concepto de la cantidad pura en contra de la representación. Spinoza considera que mientras para la imaginación la cantidad está constituida por partes y es, por ende, divisible, el intelecto la ve como infinita, única, indivisible.

Como ejemplos de cantidad pura Hegel coloca el espacio y el tiempo, siendo el primero el "absoluto *ser-fuera-de-sí*" y el segundo, el "absoluto salir-fuera-de-sí", "un engendrarse de lo uno, del punto temporal, del *ahora,* que de inmediato es el anonadarse de él, y continuamente de nuevo el anonadarse de este perecer; de modo que este engendrarse del no-ser es a

la vez simple igualdad e identidad consigo" (*CL*, 167). No hay superación. Nos encontramos con el tiempo meramente cuantitativo, cronológico, el del reloj que, por ejemplo, mide el tiempo de trabajo. Considerado así el tiempo como el mero sucederse del punto, del uno, es lo puramente extensivo, sin centro, como el espacio.

¿Qué pasa entre la cantidad y la materia? ¿Estamos hablando de lo mismo con diferentes nombres o de algo diferente en cada caso? "En la realidad estos conceptos no son diferentes más que en esto: que la cantidad es la pura determinación del pensamiento *[Denkbetimmung]* mientras que la materia es la misma en su existencia exterior" (*CL*, 167). Toca aquí Hegel, sin desarrollarla, la contradicción ínsita a todo materialismo consistente en que los materialistas "están forzados a derivar todo lo que hay de un principio material como generalidad suprema, pero al mismo tiempo la materia debe caracterizar aquello que precisamente no es un principio, sino lo que no es reducible puramente a pensamiento" (*TF* II, 179).

Como decíamos, la cantidad puede ser enfocada desde la continuidad o desde la discontinuidad. Esto proviene de los momentos de la atracción y repulsión considerados en el ser-para-sí. No constituyen dos puntos de vista separados, sino dialécticamente realizados:

> La cantidad, primeramente en su referencia inmediata a sí misma, o bajo la determinación de la igualdad consigo que fue puesta por medio de la atracción, es magnitud *continua*; bajo la otra determinación que en ella se contiene, la determinación de lo *uno,* es magnitud *discreta.* Sin embargo, la primera cantidad es igualmente discreta, puesto que ella es solamente continuidad *de lo mucho [des Vielen];* y la segunda es también continua y su continuidad es lo uno en cuanto *lo mismo* de los muchos unos, *la unidad.* (*Enc.*, § 100)

De esta manera Hegel resuelve la célebre antinomia kantiana sobre la indivisibilidad y la divisibilidad infinita del tiempo, del espacio y de la materia. "La afirmación unilateral de la discontinuidad da el *ser diviso* infinito o absoluto y, con eso, un indivisible por principio; en cambio la afirmación unilateral de la continuidad da la infinita *divisibilidad*" (*CL*, 168). Kant aísla la continuidad de la discontinuidad, cuando se trata de dos momentos dialécticos, pues "cada uno de los dos lados opuestos contiene en sí mismo su otro", de manera que "ninguno puede ser pensado sin el otro" (*CL*, 174).

2. El cuanto

"La cantidad, *puesta* esencialmente con la determinación *[Bestimmheit]* excluyente que en ella se encuentra, es *cuanto [Quantum]*, cantidad limita-

da *[begrenzte]*" (*Enc.*, § 101). La universal cantidad se particulariza al determinarse, al limitarse. No importa si tal cantidad es continua o discontinua. Al determinarse, se transforma en *cuanto*. El *cuanto* es algo más concreto que la cantidad. No hemos salido de la abstracción en la medida en que si quedo allí, en el cuanto, sin especificar el contenido, no tengo nada. Pero se ha acercado a lo concreto. Ha caminado hacia ello.

Ahora bien, "el *cuanto* tiene su desarrollo y su perfecta determinación en el *número [Zahl]*, el cual contiene en sí mismo, como elemento suyo, lo uno, con arreglo al momento de la discreción, el número determinado *[Anzahl]* y, con arreglo al momento de la continuidad, la *unidad,* como momentos cualitativos del cuanto" (*Enc.*, § 102).

El cuanto está conformado por dos momentos, la unidad y el "número determinado". Lo que es la unidad se entiende de suyo. El número determinado es cualquier número concreto, por ejemplo 5, 7, 10. En lugar de "número determinado", podríamos decir "monto", "multitud" o "muchos". En el momento de discreción de la cantidad corresponde en el número, la "multitud" o el "número determinado", y al momento de la continuidad, la unidad. Se trata de momentos cualitativos.

En la aritmética las operaciones, es decir, sumar, restar, multiplicar, dividir y elevar a potencias, se interpretan como "modos contingentes de tratar con los números". No se dan razones de por qué se dan sólo esas operaciones. Menester es comprender su razón y necesidad que residen en un principio que está "en las determinaciones que están contenidas en el mismo concepto del número". Tales determinaciones son la unidad y el "número determinado" o multitud. El número es la unidad de ambos.

> Ahora bien, la unidad aplicada a los números empíricos es solamente su *igualdad*; por tanto el principio de las especies de cálculo ha de ser poner números a la relación de unidad y número determinado, y producir la igualdad de estas determinaciones. (*Enc.*, § 102)

3. El grado

"El término *[Grenze]* es, él mismo, idéntico con la totalidad del cuanto mismo; en cuanto múltiple *en sí mismo,* este término es la magnitud *extensiva,* pero en cuanto determinación *simple* en sí misma es la magnitud *intensiva* o el *grado*" (*Enc.*, § 103). La cantidad en general, como hemos visto, se divide en continua y discreta. Si en cambio nos referimos al término de la cantidad, ésta se divide en extensiva e intensiva. Esta última constituye el grado, el cual "es, por ende, una magnitud determinada, un cuanto, pero no es a la vez una multitud, o sea, no es más unos *dentro de sí mismo;* es sólo una *pluralidad [Mehrheit]*; y la *pluralidad* es lo *plural* reunido en una

determinación *[Bestimmung]* simple, el ser-ahí que ha vuelto al ser-para-sí" (*CL*, 192-193).

De modo que el grado es un cuanto, pero un cuanto especial, una magnitud con determinada característica. Como toda magnitud está conformada por una multitud, es decir, por muchos unos; pero esta multitud ha dejado de ser tal, se ha superado en la "pluralidad" o lo "plural", un ser-ahí que responde a su "destinación" *(Bestimmung)*, superarse en el ser-para-sí. El cuanto desarrollado como número es una multitud. Está conformado por muchos unos. Por ejemplo, el número 5 está conformado por cinco unos. En el cuanto como grado, en cambio, la multitud o el monto se encuentra superado como "determinación simple". El número 5 pasa a ser 5°.

"En el grado ha quedado *puesto* el concepto del *cuanto.*" Ello no quiere decir que hasta ahora veníamos hablando sólo de la representación del cuanto, sino que el concepto todavía no se encontraba puesto en su totalidad. El concepto no es algo fijo como pretende el entendimiento. Es un proceso. Se va realizando. Recién con el "grado" tenemos el concepto puesto, acabado del cuanto.

Este concepto es "la magnitud en cuanto indiferente *para sí* y simple, pero de modo que la determinación *[Betimmheit]* por la cual es un cuanto está simplemente *fuera de sí,* en otras magnitudes. En esta contradicción, que consiste en que el término indiferente que *es-para-sí* sea *exterioridad* absoluta, está puesto el *progreso* cuantitativo *infinito,* una inmediatez que se convierte inmediatamente en su opuesto, en el *ser mediado* –ir más allá del cuanto recién puesto– y al revés" (*Enc.*, § 104). Nos encontramos, de esa manera, con el infinito malo, la infinita repetición o de la primera negación que no logra pasar a la negación de la negación.

CAPÍTULO 5

La medida, paso a la esencia

"La medida es el cuanto cualitativo, primeramente en tanto que *inmediato*; un cuanto al que está ligado un ser-ahí o una cualidad" (*Enc.*, § 107). La medida es el tercer momento de la macrodialéctica del ser: *cualidad-cantidad-medida.* El ser se despliega unilateralmente como cualidad, luego como su negación, la cantidad, y finalmente tiene lugar la superación, la medida, unificación-superación de cantidad y cualidad. "En la medida se hallan unificadas, abstractamente expresadas, la cualidad y la cantidad" (*CL*, 285).

Se entiende que, así como no hay cuanto sin cualidad, no hay cualidad sin cuanto, como no hay tampoco medida sin cualidad y sin cuanto. En la dialéctica siempre los momentos se dan en el mismo momento, pero el entendimiento tiene la necesidad de separarlos. Primero está la cualidad, el qué, porque no podemos comenzar a "contar" sin saber previamente "qué" contamos. En todo ser siempre se encuentran cualidad y cantidad, pero se encuentran necesariamente en determinada proporción, en decir, en determinada medida.

Con la medida nos asomamos al mundo de la esencia. De hecho la medida es ya la esencia, pero sólo "en sí", o sea "en el concepto", pero éste "no está todavía *puesto*". En efecto, en la medida lo cualitativo y lo cuantitativo se encuentran en una "unidad *existente [seiende]*". No tienen todavía "el significado de esta determinación *[Bestimmung]* reflejada" (*CL*, 287).

El concepto de la esencia todavía no está puesto porque en la medida la cantidad y la cualidad se encuentran todavía en la inmediatez. La medida es el cuanto cualitativo "inmediato". Su unidad es *seiende*, es decir, unidad-ente, unidad en la que todavía no se da la "reflexión". El "qué", la cualidad, sólo está ahí, sólo puede aparecer en la medida en que se presenta en una determinada proporción con la cantidad, es decir, sólo en cuanto está en sus límites.

El desarrollo de la medida, dice Hegel, "es una de las materias más

difíciles". En su exposición conviene comenzar por lo más exterior y abstracto y avanzar hacia lo interior y más concreto. Las diferentes formas en que se realiza la medida corresponden a las diferentes esferas de la realidad. De lo exterior y abstracto hacia lo interior y concreto tenemos lo siguiente: en el *mecanismo*, la medida se presenta en forma de una "indiferencia completa y abstracta". Cuando pasamos a lo *físico*, el material abstracto se encuentra perturbado por la pluralidad y el conflicto de las cualidades. Ello se acentúa cuando pasamos a lo *orgánico*, pues allí la "medida se encuentra subordinada a relaciones superiores". Cuando finalmente llegamos al "reino del espíritu", el desarrollo de la medida es todavía menos libre. "Se ve por ejemplo que una constitución republicana como la ateniense o una aristocrática transformada por la democracia puede tener lugar sólo en una cierta magnitud del Estado" (*CL*, 289).

Los difíciles y complicados vaivenes dialécticos de la *Lógica* se encuentran completamente simplificados en la *Enciclopedia* a la que aquí nos atenemos, haciendo recurso a la *Lógica* cuando ello es necesario.

> En tanto que en la medida, cualidad y cantidad están solamente en unidad inmediata, resulta que su distinción surge en ellas de una manera igualmente inmediata. El cuanto específico es, por tanto, en parte, un mero cuanto, y el ser-ahí es capaz de aumento y disminución sin que la medida en tanto es una *regla*, sea por ello superada, pero por otra parte, el cambio del cuanto es también un cambio de cualidad. (*Enc.*, § 108)

En la medida, cualidad y cantidad están unidas inmediatamente. Por ejemplo, en "cinco litros de agua", la unidad entre la cantidad, expresada en "cinco litros", y la cualidad, es decir, el "agua", es inmediata, y la distinción entre ambas es también inmediata. Puedo aumentar los litros sin que la realidad "cantidad de agua" cambie de cualidad, pero si cambio el cuanto y en lugar de litros pongo "kilos", es evidente que la cualidad, o sea, el "qué", cambia.

El cuanto específico no es lo mismo que el mero cuanto. Hay dos maneras de considerar el cuanto. La primera se refiere al cuanto de la cantidad, es decir, al cuanto cuyo límite es indiferente, de manera que se lo puede aumentar o disminuir sin cambiar su cualidad. La segunda se refiere al cuanto de la medida, es decir, al cuanto "cualitativo y específico". Éste es el cuanto que no se puede aumentar o disminuir arbitrariamente sin producir los cambios cualitativos y cuantitativos.

"Lo *desmesurado [das Masslose]* es en primer término este salirse de una medida mediante su naturaleza cuantitativa por encima de su determinación *[Bestimmheit]* cualitativa" (*Enc.*, § 109). Es el caso de la sustancia spinociana, que "es lo verdadero y todo tiene que reducirse a ella, lo cual

entonces es un abismarse de todo el contenido en la vacuidad, esto es, en la unidad sólo formal y carente de contenido" (*CL*, 286). Es el caso también del panteísmo hindú con su prodigiosa fantasía.

> Pero puesto que la otra relación cuantitativa, lo [que era] desmesurado de la primera relación, es también relación cualitativa, resulta que lo desmesurado es igualmente una medida; esos dos pasos, de la cualidad al cuanto y de éste a aquélla, pueden también ser representados como *progresión infinita*, o sea, como el superarse y restablecerse de la medida en lo desmesurado. (*Enc.*, § 109)

Lo desmesurado, como el nombre lo dice, es lo que ha sobrepasado toda medida, lo que ya no tiene medida. Pero con la medida pasa lo que con la mediación e inmediación. Son dos momentos dialécticos inescindibles. La medida acompaña siempre al cuanto, pero, al igual que la mediación, puede estar puesta o no. Lo desmesurado, en consecuencia, no es lo que no tiene ninguna medida, porque ello es imposible. Es aquello que ha sobrepasado la medida correspondiente al ser en cuestión, prolongándola en el infinito malo.

Pensemos en un hombre y en una mujer. En ambos casos pensamos siempre y nos imaginamos un sujeto en un organismo que tiene determinadas medidas que van desde un mínimo hasta un máximo. Esas medidas se refieren tanto al organismo en sí como a sus diferentes miembros. Pasando esos límites, por abajo o por arriba, tenemos lo "deforme", o sea, sin forma. En realidad el organismo no quedó sin forma, pues ello sería la nada, pero referida al organismo en cuestión la forma ha sido destruida y, con ella, el organismo. En lugar de un hombre o una mujer tenemos un "monstruo" masculino y otro femenino.

Es evidente que si nos salimos de la dialéctica y contemplamos el mundo como si fuese estático, la medida no puede menos de ser considerada como un corsé que impide el crecimiento. Sobre todo, como un obstáculo para un proceso revolucionario. Así la considera Toni Negri, quien se refiere a una obsesión por la medida que acompaña a la filosofía en todo su trayecto, culminando, naturalmente en Hegel.

"La gran tradición metafísica occidental siempre abominó de lo inconmensurable. Desde la teoría de Aristóteles de la virtud como medida a la teoría de Hegel de la medida como la clave de la existencia a la esencia, la cuestión de la medida estuvo siempre estrictamente vinculada a la del orden trascendente. Hasta la teoría del valor de Marx tiene su deuda con esta tradición metafísica: su teoría del valor es en realidad una teoría de la medida del valor". Por suerte, ha venido el "imperio" a romper con este embrujo, pues "sólo en el horizonte ontológico del imperio, el mundo está fuera de toda medida" (*Imp.*, 324).

¿Cuál es el motivo de esta devoción metafísica por la medida? "Si no hay ninguna medida, dicen los metafísicos, no hay cosmos; y si no hay cosmos, no hay ningún Estado" (*Imp.*, 324). En el imperio se habrían superado todas las medidas y nada digamos en la revolución. Es ésta una consecuencia lógica del intento de suprimir la dialéctica. En ésta la medida es la determinación o negación que a su vez debe ser negada. La medida no es algo fijo, no es un marco que funcione como los barrotes de una cárcel.

El sujeto, todo sujeto, el individual y el colectivo, el individuo ciudadano, intelectual, trabajador y el colectivo familia, grupo cultural, asamblea, partido político, pueblo, en la medida en que se pongan como sujetos, que se hagan sujetos, ponen continuamente su medida que figura como barrera *(Schranke)* a ser sobrepasada.

Personalmente en el individuo y colectivamente en los pueblos se dan determinados momentos en que el río sale de madre, el torrente arrasa con todo, los límites son borrados. Son decisiones en las que el mundo del sujeto sufre una transformación radical. Son momentos como los de 1879, los del Mayo francés, los del Cordobazo argentino y los de la pueblada del 19 y el 20 de diciembre de 2001.

Son momentos utópicos, es decir, momentos de la apertura de un espacio que no conoce límites o, mejor, que ha traspasado todo límite, señalando el más allá de todo límite y, en consecuencia, de toda medida. La pueblada del 19-20 de diciembre de 2001 lo ha expresado con absoluta claridad: "¡Que se vayan todos! ¡Que no quede ni uno solo!". Se barre con todo. En el "todos" no están señalados sólo los sujetos que se encuentran al frente de las instituciones, sino también éstas. Es el torrente salido de madre.

El río debe encontrar nuevamente su cauce so pena de quedar como mera potencia destructiva. La pueblada que se ha llevado todo por delante, que ha realizado la *pars destruens*, debe ahora pasar a la *pars construens*, lo que significa estructurarse, organizarse, afrontando todas las nuevas contradicciones que se presentarán ahora. Si no lo hace, los derrotados por la pueblada lo harán.

Es lo que ha sucedido históricamente. Después de las jornadas del Mayo francés, no vinieron las nuevas construcciones proclamadas y, en consecuencia, vino el gaullismo, o sea, los derrotados volvieron por sus fueros. Después de la pueblada del 19 y el 20 de diciembre argentino, vino el duhaldismo. Los vencidos se recuperaron, ocuparon sus posiciones y reestructuraron la realidad. Volvió la "medida", pero no como la soñaron los actores de la pueblada.

SEGUNDA PARTE

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

Introducción

"La *verdad* del *ser* es la *esencia*" (*CL*, 339). Así comienza Hegel el tratamiento de la esencia. Ya conocemos el sentido ontológico de la verdad que se da en los seres históricos. Se encuentra siempre en el momento de más alto desarrollo. En este sentido los seres históricos pueden ser más o menos verdaderos, pues están más o menos realizados. El ser del que venimos tratando, el sujeto-objeto, encuentra ahora su verdad en la esencia. Posteriormente la encontrará en el concepto y, finalmente, en la idea.

> El ser es lo inmediato. Puesto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es *en sí y por sí,* no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquél, suponiendo que *detrás* de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser. (*CL*, 339)

El saber parte de una sospecha: lo inmediato que se le presenta no es la verdad del ser, o no es toda la verdad. Para llegar a ésta presiente que es necesario ir más allá de lo inmediato. Presiente que el ser se oculta detrás de velos que es necesario levantar e inmediatamente se entrega a la tarea. Esa verdad oculta tras el velo es lo que la filosofía, desde sus inicios, conoce con el nombre de *esencia.* El saber se lanza, pues, a la búsqueda de la esencia.

De esa manera hemos salido del saber inmediato donde se estacionó Schelling, pues tiene que recorrer "el camino que lleva a salir del ser o más bien a entrar en él. Solamente porque, al partir del ser inmediato, el saber *se recuerda interiormente [sich erinnert],* halla la esencia por vía de esta mediación". Pareciera que el movimiento de "rememoración interna" es producto del sujeto que se aproxima al objeto, pero en realidad "este camino representa el movimiento del ser mismo" que "se recuerda interiormen-

te y se convierte en esencia mediante este ir-dentro-de-sí-mismo *[Insichgehen]*" (*CL*, 339).

El movimiento mediante el cual el saber se recuerda interiormente no pertenece a un sujeto separado del objeto. Es la misma totalidad sujeto-objeto la que se rememora. Es el mismo ser el que entra en sí o sale de sí mismo. Entrar es salir, porque el movimiento siempre se produce desde ese primer momento como universal abstracto, con el cual se rompe y, en consecuencia, del cual se sale. Pero este salir es entrar en sí mismo, porque siempre se trata del círculo.

A la esencia se va mediante una "rememoración interna". Ello significa que la esencia se encuentra en el presente que es pasado.

> El idioma alemán ha conservado la esencia *[Wesen]* en el tiempo pasado *[gewesen]* del verbo *[sein]*; en efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal. (*CL*, 339)

No se puede acceder a la esencia sin la memoria. Aparentemente la memoria pertenece sólo al ámbito psicológico, pero en realidad radica en lo ontológico. Pertenece al ámbito esencial del sujeto. Éste sin memoria no existe. No es que el sujeto tenga memoria, sino que ser sujeto es memorizarse. La memoria lo constituye esencialmente. Pero no se trata de una memoria superficial, de simples recuerdos de cosas, acontecimientos, personas con quienes se tuvo relaciones superficiales. Se trata de la *Erinnerung*, de la cual ya había tratado Hegel en el capítulo del "saber absoluto" de la *Fenomenología del espíritu*.[1]

Llegar a la esencia es entrar en sí mismo. Entrar en sí mismo es negarse a sí mismo, o sea, negar el universal abstracto, particularizarse. Entrar en sí mismo es reflexionarse. "La negatividad de la esencia es la reflexión." Negarse a sí mismo es ponerse. Ponerse es determinarse y "las determinaciones son *reflejadas*, establecidas por la esencia misma, y permanecen en ella como superadas" (*CL*, 341).

La esencia se despliega mediante la siguiente dialéctica: 1) Scheint = *parece. La esencia se pone como esencia simple o reflexión en sí*; 2) erscheint = *aparece. Se pone como esencia que sale al* Dasein, *o sea, según su existencia* (Existenz) *y aparición* (Erscheinung), y 3) *se pone como esencia que es una con su aparición, es decir, como realidad* (Wirklichkeit).

1) El primer momento, como siempre, es el del universal abstracto o en-sí, el de la inmediatez o de la presuposición. En el caso de la esencia Hegel

1. Cf. *FE*, 473. Comentando este texto hemos desarrollado el tema de la memoria como constituyente del concepto en *La utopía que todo lo mueve*, pp. 202-207.

expresa ese momento de tres maneras. En primer lugar, mediante el verbo "parecer" *(scheinen)*. Hace alusión a que en el movimiento del ser –sujeto-objeto– hacia la esencia, lo superado de la etapa anterior aparece como "apariencia" o "parecer". En segundo lugar, ese primer momento es expresado como "esencia simple", esto es, esencia que todavía no se ha puesto. En tercer lugar, como "reflexión en sí". El momento de la esencia es el de la entrada en sí mismo, el del "recuerdo interiorizante" que se expresa como "re-flexión", pero ésta todavía "en-sí", todavía "no-puesta".

2) **El segundo momento** es el de la particularización o para-sí, de la mediación o posición. Se expresa con el verbo "aparecer" *(erscheinen)*. Ya no simplemente "parece", sino que "aparece", se muestra, saliendo al ser-ahí, mostrándose. Pero el ser-ahí *(Dasein)* ya no es tal como era en la etapa anterior, sino que es "según su existencia" *(Existenz)*, es decir, con las mediaciones correspondientes.[2]

3) **El tercer momento** es el del universal concreto o en-sí-para-sí, el de la superación o negación de la negación. Se expresa con el verbo "manifestarse" *(sich offenbaren)*. La esencia no solamente aparece sino que se manifiesta o se revela plenamente, es una con su aparición, es la realidad en sentido fuerte *(Wirklichkeit)*.[3]

Ésta es la realidad o, de otra manera, éste es el nivel de la realidad que Hegel llama "racional". No significa que los niveles anteriores no lo sean, pero frente a este nivel son, en realidad, prerracionales.

2. Muchas veces se traduce por "existencia" tanto *Dasein* como *Existenz*. Es por demás evidente que ello se presta a la confusión, pues *Dasein* significa la existencia, pero en su momento de inmediatez, correspondiente a la lógica del ser, mientras que *Existenz* es la existencia mediata, correspondiente a la lógica de la esencia. Por ello creemos conveniente traducir *Dasein* por "ser-ahí", que es su traducción literal, y *Existenz* por "existencia".

3. La traducción literal del verbo *offenbare* es "revelar", pero como ese verbo ha sido "contaminado" por el concepto religioso y dogmático de "revelación" es conveniente traducirlo por "manifestar" que, en realidad, es el significado que le da Hegel. Así *Die offenbare Religion* significa "la religión manifiesta", es decir, aquella en la que el Espíritu, Dios, se manifiesta directamente a la comunidad, sin la intermediación de la estructura eclesiástica.

CAPÍTULO 6

La esencia parece: la esencia como reflexión en sí misma

Este primer momento de la dialéctica de la esencia se despliega como: 1) *la apariencia*; 2) *las esencialidades o determinaciones de la esencia*, y 3) *el fundamento.*

El sujeto se pone como esencia simple que a) existe en sí, como esencial, diferente de lo inesencial y de la apariencia. Es una reflexión ponente, que produce sus b) determinaciones o esencialidades, es decir, la identidad, la diferencia, la contradicción, con la cual c) se funda, va al fundamento.

1. La apariencia

En el ir dentro de sí del ser, lo superado, es decir lo que corresponde a la etapa del ser, aparece como lo "inesencial" frente a lo "esencial". Eso inesencial se presenta como "apariencia" *(Schein)* que el entendimiento interpreta como realidad inmediata y da origen a las concepciones escépticas y a las idealistas de Leibniz, Kant y Fichte. La apariencia es la "inmediación reflejada", lo que significa que "existe sólo por su negación", mientras que en las posiciones citadas no se sale de la inmediación.

Es necesario tener en cuenta la diferencia que se ha producido en el paso de la esfera del ser a la de la esencia en la que nos encontramos ahora. En la primera esfera, la contradicción entre el ser inmediato y el no ser inmediato constituye el *devenir*, mientras que en la esfera de la esencia, la contradicción entre lo esencial y lo inesencial o entre la esencia y la apariencia constituye la *reflexión.* Esencial e inesencial son "residuos del ser". Es menester aclarar el concepto de reflexión:

> La apariencia es lo mismo que la *reflexión*; pero es la reflexión como *inmediata;* para la apariencia que ha vuelto a sí, y que por ende se ha vuelto extraña a su inmediación, tenemos la palabra [tomada] de un idioma extranjero, la *reflexión*. (*CL*, 349)

La dificultad que nos presenta el concepto de esencia como el que nos propone Hegel proviene de la manera de comprender propia del entendimiento. Para éste la esencia es algo que está en el fondo de una realidad estática. Para la razón no existe tal realidad estática. La realidad está en movimiento, pasando a través de la negación y de la negación de la negación. Este negarse es un entrar en sí mismo, un reflexionarse. En este reflexionarse se encuentra la esencia, lo más profundo de sí mismo.

La apariencia es "la reflexión inmediata", es decir, la reflexión no puesta. La apariencia es lo que permanece del ser. Cuando el ser entra en sí, cuando se interna recordándose, o se recuerda internándose, la apariencia deja su lugar a la reflexión, esto es, a la esencia, que "es reflexión, el movimiento del devenir y del traspasar, que permanece en sí mismo *[das in sich selbst bleibt]*, donde lo diferente está determinado de manera absoluta sólo como lo negativo en sí, esto es, como apariencia" (*CL*, 349).

Diferente es el devenir de la esencia con relación al devenir del ser. En este último devenir "en la base de la determinación se halla el ser, y la determinación es relación con *otro*", mientras que el devenir de la esencia es el devenir reflejado, es decir, "el otro *como negación en sí*" o, de otra manera, "el *movimiento de la nada a la nada*", o sea, "*el movimiento de retorno a sí mismo*" (*CL*, 349-350).

En el devenir del ser la determinación era siempre la relación entre el algo y el otro. En el devenir de la esencia, en cambio, la determinación es el movimiento de la nada a la nada, o sea, de una negación radical a otra. Nada y nada se comportan como dos polos, negación de la negación, reflexión que se determina como: 1) *reflexión ponente, de la nada a la nada*; 2) *reflexión extrínseca, presuponerte*, y 3) *reflexión determinante, unidad de poner y presuponer*

La dialéctica se presenta, pues, de la siguiente manera:

1) El sujeto –sujeto-objeto– se pone. Es la única manera de ser sujeto. Sólo puede serlo poniéndose. Parece que, de esa manera, nos encontramos con la tesis de Fichte, para quien el primer momento de la dialéctica es la posición (tesis). No es así, pues el primer momento hegeliano es "inmediato". El sujeto se pone, pero sólo en-sí.

2) No puede ponerse efectivamente, saliendo del en-sí, sin presuponerse. Aparece entonces la "reflexión extrínseca", un ponerse que parece venir de afuera, o que parece estar afuera. El ponerse presupone. La presuposición no es algo que está. Es precisamente una "posición" que precede a la posición.

3) Ponerse-presuponerse, dos momentos en los que no hay un antes y un después. Es el mismo acto del ponerse que se presupone. Lo hace

en el mismo momento del ponerse. Sin presuponerse el ponerse surgiría de la nada y tendría necesidad de una contraposición que estaría fuera de ella, con lo cual no habría superación sino sólo "síntesis", "composición", mezcla de elementos heterogéneos.

En síntesis:

> Reflexión que pone, presupone.
> En cuanto presupone, pone.

Con el "ponerse" del sujeto tocamos uno de los puntos más importantes para nuestra realidad latinoamericana y que más se cuestiona desde las filosofías que se gestaron en los ámbitos centrales y no sólo en la posmodernidad. Efectivamente, el concepto de sujeto ha sido atacado con fuerza desde distintos ámbitos, que lo hacen culpable de todos los males que aquejan a nuestro mundo moderno.[1]

Desde los popes Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, como veíamos en el prólogo, se decreta la muerte del sujeto que será luego tematizada por los filósofos franceses Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard. Los italianos Pier Aldo Rovatti y Gianni Vattimo no van tan lejos. No matan al sujeto, pero lo enferman de tal manera que su debilidad no pueda enfrentarse a sus enemigos y provocar de esa manera la violencia. Emmanuel Levinas, por su parte, nos presenta a un sujeto rehén del otro, pero resulta que el otro del que seríamos rehenes es nada menos que el mercado o el gran capital.[2]

La concepción de Levinas es correcta y eficaz, pero si la aplicamos a un mundo en el que las terribles contradicciones, muertes y destrucción que produce el gran capital han sido ya eliminadas. La concepción del sujeto como "rehén del otro" es semejante a la metáfora "poner la otra mejilla" que Mateo pone en boca de Jesús en el denominado "sermón de la montaña". El tema es de extraordinaria importancia para nuestros pueblos latinoamericanos a los que el imperio abofetea sin piedad.

Por ello vamos a reproducir en general, con las correcciones que sean

1. Hemos tratado el tema en *Racionalidad, sujeto y poder*, pp. 45-56.

2. "Yo no soy origen de mí mismo, no tengo mi origen en mí." Tesis diametralmente opuesta a la que hemos sostenido, es decir, la tesis del sujeto que se pone o se crea a sí mismo. El sujeto queda, de esa manera, completamente despotenciado. Es lo que quiere Levinas. Efectivamente, el sujeto consiste en la responsabilidad hacia los demás que está estructurada "como «el uno para el otro», hasta llegar a uno *rehén* del otro, rehén en su propia identidad de convocado e irremplazable, antes de todo regreso a sí mismo. Para el otro a modo de sí mismo, hasta la *sustitución* de los demás" (*Dios*, 206-207).

del caso, el tratamiento que hicimos del tema en *El movimiento antiimperial de Jesús* (125-127).[3] ¿El movimiento de Jesús estaba preparado para la autodefensa, incluso armada, o era un movimiento absolutamente pacífico, al estilo de la no violencia de Gandhi? Sobre todo el denominado "sermón de la montaña" (Mt 5, 1-7, 29) sirvió de argumentación para sostener que la práctica de Jesús abominaba absolutamente de todo tipo de violencia.

Abundan las interpretaciones en ese sentido, y son acertadas si se toman determinadas expresiones, especialmente de ese sermón, elaborado por Mateo, que sintetizó en un discurso una cantidad de expresiones que Jesús dijo en contextos diferentes, con otras propias de los "itinerantes carismáticos", como los denomina Gerd Theissen. Pero es muy fácil, en el mismo evangelio de Mateo, contraponer otras tantas afirmaciones y actitudes de Jesús en un sentido totalmente opuesto.

Si en Mateo nos encontramos con la expresión "Yo les digo: no resistir al mal, sino al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra" (Mt 5, 39), también nos encontramos con esta otra: "Serpientes, hijos de víboras" (Mt 23, 33), dirigida a los escribas y fariseos. Sin salir del mismo evangelio de Mateo podríamos continuar con otras contraposiciones. No podemos menos que intentar una interpretación de ellas que, descontextualizadas, aparecen como absolutamente irreconciliables.

La primera frase citada, la de dar la otra mejilla, la habría pronunciado Jesús frente al pueblo, en un discurso pedagógico, pues dice Mateo que "les enseñaba diciendo" (Mt 5, 2). Jesús actúa allí como maestro frente al pueblo. Les inculca el comportamiento que deben tener entre ellos. Se trata de las relaciones intersubjetivas. Muchas veces se producen conflictos entre los amigos, los vecinos, los familiares. La solución, les inculca Jesús, no es devolver mal por mal, el célebre "ojo por ojo" (Mt 5, 38), sino el cambio de actitud. Dar la otra mejilla es la metáfora que usa, cuyo significado es el de desarmar el odio o la afrenta mediante el cambio de clima.

Pero cuando Jesús se dirigía a los dominadores, a quienes ejercían el poder, su lenguaje era completamente distinto. Nunca dijo en esas oportunidades que era necesario dar la otra mejilla. Todo lo contrario, su lenguaje era directo, hiriente, cortante. Emplea los insultos propios de la cultura popular. Jesús nunca se prestó para desarmar al pueblo, todo lo contrario.[3]

La actitud de Jesús frente al imperio, los herodianos, los sacerdotes, los escribas, los fariseos, está muy lejos de ser benevolente. Nada de dar la

3. Levinas utiliza la metáfora de dar la otra mejilla para caracterizar al sujeto, "descubrirse, exponerse, *poner la mejilla* que es la expiación de la violencia experimentada por la falta del otro y donde el presente de esta violencia ya se refiere, de este modo, a lo preoriginal" (*HOH*, 99, nota 10).

"otra mejilla", sino dar la cara en un enfrentamiento sin concesiones. Jesús afirma que al "fuerte"[4] hay que amarrarlo para saquearle la casa y que a la "legión" hay que despeñarla en el "mar".[5] Los enfrentamientos con herodianos, sacerdotes, escribas y fariseos comienzan no bien Jesús inicia su actividad y culminan con su muerte.

Cuando van a prender a Jesús "una turba con espadas y palos, de parte de los sacerdotes jefes, de los escribas y de los ancianos", con Judas el que, con un beso, les indica quién es Jesús, "uno de los presentes sacó la espada, hirió al siervo del sumo sacerdote y le cortó la oreja", después de lo cual "dejándolo huyeron todos [los discípulos]" (Mc 14, 43, 47, 50).

En Getsemaní, uno de sus escondites, Jesús está con sus discípulos. ¿Cómo apareció la espada? ¿No sabía Jesús que había espadas en el grupo de sus discípulos? Marcos no nos dice nada al respecto. Lucas sí. En efecto, en ese evangelio leemos que cuando Jesús envía a sus discípulos a misionar, estando en Galilea, les recomienda ir sin bolsa, ni alforjas (Lc 10, 1-9). En cambio en Judea, en el momento de la Cena les dice: "«Cuando los envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿acaso les faltó algo?». Ellos dijeron: «Nada». Díjoles: «Pues ahora el que tenga bolsa que la tome, y lo mismo alforja; y el que no tenga, que venda su manto y compre una espada»" (Lc 22, 35-36). Es evidente que el grupo que está acompañando a Jesús está armado. Probablemente se trate de autodefensa.

La narración de Marcos sobre la manera como prenden a Jesús y que con matices diferentes repiten Mateo y Lucas habla a las claras que allí hubo una lucha. El relato está completamente estilizado, no tiene ninguna intención de relatar la lucha, pero es evidente que no pudo obviar el hecho de la lucha, cosa en la que coinciden los otros evangelistas.

El hecho reviste para nosotros, habitantes de un Tercer Mundo que lucha de diversas maneras por su liberación, extraordinaria importancia, porque desde las usinas de la dominación continuamente se nos bombardea con el estribillo de que Jesús estuvo contra toda violencia y, en especial, contra la violencia armada. Se trata, por lo tanto, de considerar al sujeto en dos momentos o contextos no sólo diferentes, sino también contrapuestos.

4. La metáfora del "fuerte" se refiere al Imperio Romano (véase *El movimiento antiimperial de Jesús*, pp. 54-60).

5. El entrecomillado obedece a que el "mar" tiene el significado especial de ser el mar de las aguas primordiales donde están encerrados los monstruos mitológicos que amenazan el cosmos en el que es posible la vida. El "fuerte", es decir, el Imperio Romano expresado por su ejército, es el monstruo que debe ser arrojado nuevamente a las aguas primordiales de donde salió para asolar la tierra.

Un contexto es el que se da en el enfrentamiento con los poderes opresores y el otro, en las relaciones entre iguales o entre compañeros.

La concepción del sujeto como rehén del otro corresponde a las relaciones intersubjetivas que se dan o deben darse en el proceso de construcción del poder popular. Se trata, en efecto, de relaciones fraternas, horizontales, de mutuo reconocimiento. Los conflictos deben desactivarse. A ello alude el "dar la otra mejilla". Allí caben los conceptos de Levinas. Pero ese sujeto o esos sujetos populares se encuentran sometidos, objetualizados, degradados. Frente al señorío opresor la actitud debe ser de enfrentamiento, de lucha. Lo primero es ponerse.

Como hemos adelantado en el primer capítulo, el sujeto es "el movimiento del ponerse a sí mismo". Aquí Hegel, refiriéndose al sujeto en el momento de la esencia, nos dice que este "poner" del sujeto "presupone". No puede haber posición sin presuposición, pues el poner surgiría de la nada de la cual, como se sabe, nada sale. No puede haber una "tesis" sin una pretesis. Tampoco puede haber una presuposición sin una posición. Quien pre-supone, pone.

Se trata de una circularidad espiralada. El sujeto, o sea, el subjetualizarse sólo puede hacerse desde su propia historia, desde su propio historizarse. Historizarse, por otra parte, es memorizarse. Sin memoria como *Erinnerung,* memoria interiorizante, memoria que se afirma como ese sujeto que ahora es, pero transformado-superado, el sujeto no puede ponerse, pues no puede hacerlo desde el vacío.

Ello significa para el sujeto latinoamericano que no puede ponerse como tal, que no puede afirmarse como sujeto sin hacer suya la historia latinoamericana. Sólo desde esa historia asumida, o sea, desde su presuposición, pude ponerse, plantarse frente al sujeto opresor, el "señor". El presuponer implica, en consecuencia, recuperar su propia historia. El problema es que el sujeto dominado, objetualizado, se encuentra con una historia que cree propia, cuando en realidad es la historia de su propia objetualización.

Además, ¿puede el sujeto ponerse sin poder? Ponerse significa ejercer poder. El sujeto sólo puede ponerse y, en consecuencia, construirse, en la medida en que también construye poder. De hecho construirse como sujeto es construir poder. No puede ser de otra manera. Propuestas como las de John Holloway de huir del poder, de rehusar el poder, van en contra de la realización del sujeto. En este sentido, también la concepción del sujeto de Levinas, que ha tenido buena acogida en determinada "filosofía de la liberación", termina siendo completamente funcional al poder dominante.

2. Las esencialidades o determinaciones de la reflexión

La esencia o la reflexión, es decir, "el movimiento del devenir y del traspasar que permanece en sí mismo" (*CL*, 349) pone la *identidad (Identität)*. Si la esencia, o el sujeto en su momento esencial, pone la identidad, ello significa que no se trata de la identidad abstracta. Todo lo contrario, es "la reconstitución surgida de sí misma y en sí misma, o sea, la identidad *esencial*" (361).

La identidad sólo se plantea con relación al sujeto o ser histórico. Los objetos o entes como tales no tienen identidad. O, mejor, ellos no se plantean la identidad. Son los sujetos lo que los identifican. El sujeto, en cambio, se plantea el problema de la identidad. Pero en lugar de hablar de identidad, deberíamos hablar de identificación o proceso de identificación.

Como el sujeto continuamente es lo que no es y no es lo que es, su identidad nunca está asegurada. El "no" lo atraviesa continuamente. Por ello, la identidad es un problema y una tarea. La identidad es "la reconstitución surgida de sí mismo" que significa que el sujeto debe reconstituirse continuamente, pues continuamente desaparece en la negación. Además, esa reconstitución sólo puede realizarse desde sí mismo, es decir, desde sus raíces. Es por ello que la memoria constituye un rasgo esencial del sujeto.

El proceso de identificación "no es la identidad abstracta, o sea, no ha surgido por medio de un negar relativo, que se haya realizado fuera de ella misma, y sólo haya separado de ella lo diferente, dejando, empero, fuera de ella, lo restante como *existente [als seiend]*, tanto antes como después" (*CL*, 361).

Ello significa que la identidad de la que se habla no es la que se realiza desde un sujeto sobre un objeto o desde un sujeto sobre otro sujeto, tomado entonces como objeto. Es, por el contrario, la que el sujeto continuamente realiza sobre sí mismo. Es el identificarse continuamente, porque continuamente está amenazado por el "no" que puede realizarse como esquizofrenia o locura hasta la desaparición de la subjetualidad puesta.

Hegel se detiene aquí morosamente, mediante dos notas, sobre el principio de identidad de la lógica formal, o sea, sobre la identidad abstracta que funciona como ley originaria del pensamiento, mostrando que este principio se contradice a sí mismo en la medida en que al formularse, por ejemplo: "Una planta es...", se espera que se diga algo, pero no puede salir de "una planta es una planta", con lo cual no dice la verdad, pues no dice nada. "La identidad, en lugar de ser en sí misma la verdad, y la absoluta verdad, es por ende más bien lo contrario; en lugar de ser la inmóvil simplicidad, es el sobresalir fuera de sí en la disolución de sí misma" (*CL*, 365).

La esencia, al poner la identidad, pone la *diferencia (Unterschied)*, es decir, "la negatividad que la reflexión tiene en sí". La diferencia, en efecto,

"es la nada, que se dice por medio del hablar idéntico, es el momento esencial de la identidad misma, que al mismo tiempo está determinada como negatividad de sí misma, y es diferente de la diferencia" (*CL*, 366).

Identificarse es diferenciarse. La diferencia es un momento esencial de la identidad. Sin diferenciarse es imposible identificarse. Pero no se trata de que un sujeto sea pleno en sí mismo, totalmente identificado en sí mismo, teniendo fuera de él la diferencia. De ninguna manera. La diferencia lo constituye tan esencialmente como la identidad. Diferenciarse es tan esencial como identificarse: identificarse = diferenciarse y viceversa.

Se trata, en consecuencia, de dos momentos, el positivo y el negativo, la identidad y la diferencia. Pero no están uno después del otro. Ambos al mismo tiempo constituyen la identidad. En otras palabras, o de otra manera: "La diferencia es el todo y su propio *momento,* así la identidad es igualmente su todo y su momento" (*CL*, 367). Ninguno de los dos momentos rebasa al otro.

El trabajo de identificarse es, pues, al mismo tiempo, el de diferenciarse. Cuando esto no se da, el lugar de la diferencia lo ocupa la *diversidad (Verschiedenheit)*, según la cual ambos lados se separan de modo indiferente, pues "cada uno de estos momentos está referido solamente a sí, ellos *no están determinados* recíprocamente" (*CL*, 368). En el dinámico y dialéctico identificarse del sujeto, la identidad es diferencia y la diferencia es identidad. Identidad y diferencia son dos momentos dinámicos, contradictorios, mediante los cuales el sujeto se realiza identificándose y, en consecuencia, diferenciándose.

Pero el sujeto, recordémoslo, siempre es sujeto-objeto. Hay momentos en que el sujeto se duerme, se deja estar. Son los momentos en los que el objeto es hegemónico. Identidad y diferencia dejan de funcionar dinámica y dialécticamente. Se estabilizan como dos momentos que dejan de ser tales. Se comportan como si fueran dos entes. Cada uno se refiere sólo a sí mismo, sin relación con el otro. Tenemos entonces la diversidad.

Identidad y diferencia pasan a ser "reflexión en sí" y "reflexión extrínseca". "La *reflexión en sí* es la identidad, pero determinada para ser indiferente frente a la diferencia", mientras que la "reflexión extrínseca" es la diferencia de los momentos –identidad y diferencia– "no como reflexión absoluta sobre sí, sino como determinación *[Bestimmung]*, frente a la cual la reflexión que existe en sí es indiferente; sus dos momentos, es decir, la identidad y la diferencia misma, son así determinaciones puestas de modo extrínseco, no existentes en sí y por sí" (*CL*, 368-369).

El momento de la reflexión o momento de la esencia del sujeto sólo puede ser captado por la razón, pues sólo ésta se encuentra inmersa en el mismo proceso de autorrealización del sujeto. El entendimiento o intelecto es incapaz de ello. Se pone afuera. Mira el proceso desde el exterior y se pone a "comparar" *(vergleichen)*. La identidad extrínseca aparece entonces como

"igualdad" *(Gleichheit)* y la "diferencia extrínseca", como "desigualdad" *(Ungleichheit)*.

Ningún sujeto puede mantenerse en el momento de la diversidad, pues ello significaría su objetualización, su muerte como sujeto. En realidad, igualdad y desigualdad, los dos momentos de la diversidad, necesariamente se mueven, vuelven a la reflexión, "la unidad negativa consigo misma", es decir, la *oposición (Gegensatz)*.

Antes de pasar a la oposición Hegel le dedica una nota especial a la diversidad que se expresa por medio de dos proposiciones "que se mantienen en la indiferente diversidad recíproca, así que cada una por sí vale sin referencia a la otra". Tales proposiciones son: *"Todas las cosas son diversas"* y *"No hay dos cosas que sean iguales entre ellas"* (*CL*, 371).

De esta manera se expresa el entendimiento que padece de una incurable "ternura *[Zärtlichkeit]* común por las cosas, que se preocupa solamente de que éstas no se contradigan", olvidando "que con esto la contradicción no se halla solucionada, sino en general transferida sólo a otro lado, es decir, a la reflexión subjetiva o extrínseca, y que ésta, de hecho, contiene los dos momentos, que están expresados, por este alejamiento y esa trasposición, como puro ser puesto, como superados y relacionados entre ellos en una única unidad" (*CL*, 372).

El entendimiento abstrae y fija la realidad, se entiende la realidad en sentido fuerte, la *Wirklichkeit,* la realidad que consiste en la totalidad sujeto-objeto intersubjetiva. Ésta se comporta contradictoriamente. El entendimiento no puede "entender" que la realidad sea contradictoria. Hegel dice que no lo puede aceptar movido por una conmovedora "ternura". Ello hace que cargue sobre sí misma la "culpa" de la contradicción, que implica siempre fuerza, violencia, lucha.

> En la *oposición [Gegensatz]* la *reflexión determinante,* es decir, la diferencia, está acabada. La oposición es la unidad de la identidad y de la diferencia; sus momentos son diferentes en *una única* identidad; ellos están así *contrapuestos [entgegengesetz].* (*CL*, 372)

Tres son, pues, los momentos de la oposición o contraposición: una única identidad, la diferencia y la identidad. La contraposición se da, por ejemplo, entre el polo norte y el polo sur. La única identidad se encuentra en "el polo". Ambos momentos son polos. "Norte" y "Sur" son momentos idénticos y diferentes. Cada uno es idéntico en sí mismo, lo cual significa que, a la vez, en sí mismo es diferente del otro.

Tendríamos, pues, lo siguiente: "norte" es una identidad diferente del "sur" y éste, a su vez, es una identidad diferente de aquél. Si los tomamos desde fuera, con una mirada extrínseca, ambos son diversos. Otro ejemplo puede ser el de la electricidad como "única identidad" y la electricidad posi-

tiva y la negativa como los momentos idénticos-diferentes. Tomando la propiedad como única identidad, el no propietario o carente de propiedad sería la identidad diferente del propietario, y éste, la identidad diferente de aquél.

> La *diferencia* en general contiene sus dos lados como *momentos;* en la *diversidad* estos lados se separan entre sí *de modo indiferente*; en la *oposición* como tal, ellos son lados de la diferencia, determinados sólo uno por medio del otro, y por consiguiente sólo como momentos. (*CL*, 379)

En la diferencia los lados son momentos de la identidad. Identificarse es diferenciarse, como veíamos, así como diferenciarse es identificarse. En el mismo identificarse el sujeto se diferencia, así como en el mismo diferenciarse se identifica. La diferencia no es algo exterior que desde fuera se agrega a la identidad. El momento de la identidad o, mejor, del identificarse, es tan interno al sujeto como el diferenciarse. Ello significa que ambos lados son sólo "momentos".

En la diversidad, ambos lados se separan de modo indiferente. Cada uno sólo se refiere a sí mismo sin ninguna relación con el otro. Es así como los considera el entendimiento, incapaz de verlos en su mutua relación interna.

En la oposición cada uno de los lados es por medio del otro. Más claramente: ambos lados, lo positivo y lo negativo, "cada uno es sí mismo y su otro; por tanto cada uno tiene su *determinación* no en otro sino *en él mismo*. Cada uno se refiere a sí mismo, sólo como refiriéndose a su otro" (*CL*, 373). Ambos son momentos de la oposición, siendo que "cada uno existe por medio del no ser de su otro" (*CL*, 374).

En el hacerse del sujeto en esta etapa de la esencia, el sujeto arriba finalmente a la determinación o esencialidad más alta o más profunda, la *contradicción (Widerspruch)*. Así la presenta Hegel:

> Puesto que la determinación reflexiva independiente excluye la otra en el mismo aspecto en que la contiene y por eso es independiente, al hacerlo excluye de sí en su independencia su propia independencia; en efecto, ésta consiste en contener en sí la otra determinación y en no ser, sólo por esta razón, relación con algo extrínseco, pero consiste también de modo inmediato en ser ella misma, y excluir de sí la determinación que es negativa a ella. Así ella es la *contradicción.* (*CL*, 379)

En la contradicción los dos momentos, el positivo y el negativo, se excluyen al mismo tiempo que se contienen. En la oposición uno se determina por medio del otro. En la contradicción, en cambio, en el uno está el otro. En la oposición, el opuesto se afirma negando al otro, mientras que en la con-

tradicción el contradictorio niega y afirma a la vez al otro. Una determinación contiene en sí la otra determinación. Uno y otro, lo positivo y lo negativo, no son mutuamente extrínsecos. Son dos momentos de una totalidad que no es otra que el sujeto.

Lo positivo no tiene fuera y frente a él lo negativo, como sucede en la oposición. Ambos están enfrentados en el ámbito de la totalidad subjetual. Lo positivo es la contradicción en sí, mientras que lo negativo es la contradicción *puesta*. "Lo negativo es, por ende, la completa oposición, que como oposición se funda en sí; es la diferencia absoluta que *no se refiere a otro*" (*CL*, 380).

En la contradicción cada uno de los momentos tiene en sí mismo la relación con su otro. En otras palabras, cada uno es al mismo tiempo él mismo y su otro, es él mismo y el otro de sí mismo que es él mismo. Es el movimiento de la oposición que se ha cerrado completamente en sí mismo y de la oposición ha pasado a la contradicción.

La contradicción es, pues, "la reflexión que se excluye a sí misma", o sea, "lo positivo y lo negativo, cada uno en su independencia, se supera a sí mismo; cada uno representa en absoluto el traspasar *[das Übergehen]*, o más bien, el transferirse a sí mismo en su contrario *[das sich Übersetzen seiner in sein Gegenteil]. Este incesante desaparecer de los opuestos en ellos mismos constituye la próxima unidad, que se realiza por medio de la contradicción; es el cero*" (*CL*, 380).

Pero "la reflexión que se excluye a sí misma es al mismo tiempo reflexión que *pone*; el resultado de la contradicción no es solamente el cero. Lo positivo y lo negativo constituyen el *ser-puesto* de la independencia; la negación de ellos por medio de ellos mismos supera el *ser-puesto* de la independencia. Esto es lo que en verdad perece o va al fundamento *[zugrunde geht]* en la contradicción" (*CL*, 380).

> Por este lado positivo, por el cual, en la oposición considerada como reflexión exclusiva, la independencia se convierte en ser puesto y al mismo tiempo supera el hecho de ser un ser-puesto, la oposición no solamente se *ha derrumbado [nicht nur zugrunde]*, sino que ha vuelto *a su fundamento [in seinen Grund zurückgeganden ist]*. (*CL*, 381)

Nos encontramos en uno de los momentos clave de la dialéctica del sujeto-objeto. El incesante desaparecer de los opuestos en ellos mismos *zugrunde geht*, cuya traducción es tanto "va al fundamento" como "se va a pique". La "superación" *(Aufhebung)* puede ser tanto el fundamento como el cero, la realización superior como la destrucción. En esta etapa de "globalización" suena claramente la alternativa que Rosa Luxemburgo hizo suya: "socialismo o barbarie".

La superación, por una parte, puede ser la destrucción, el deterioro, o

sea, simplemente *zugrunde*. Es el caso de la dialéctica entre la propiedad y el contrato que termina en la injusticia (*FD*, §§ 82-89) o el del estoicismo y el escepticismo que culmina en la conciencia desgraciada (*FE*, 122-139). Es el caso de tantos movimientos insurreccionales o revolucionarios que culminan en una derrota. La no visión dialéctica lleva al derrotismo. El desarrollo dialéctico del sujeto, tal como se presenta en la *Fenomenología del espíritu,* muestra una serie de derrotas que mueven al sujeto a pasar a otra etapa. La dialéctica epicúrea de la búsqueda de la realización mediante el mero placer termina en el triunfo de la necesidad o falso infinito (*FE*, 214-217). Es el fracaso de Fausto. Otro tanto le sucede a los románticos en su búsqueda a través del solo sentimiento. La locura es su superación (*FE*, 217-224).

Pero, por otro lado, puede ser también una realización verdaderamente superior, o sea, *in seinen Grund gehen,* ir al fundamento, autofundamentarse, realizarse plenamente. La plena realización es, a la vez, la plena autofundamentación. El sujeto es sujeto en la medida en que se crea a sí mismo. Su proceso de creación es al mismo tiempo de fundamentación, de identificación, de "ir al fundamento".

> La contradicción solucionada es así el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y negativo. En la oposición la determinación se ha desarrollado con independencia; pero el fundamento es esta *independencia acabada*; lo negativo constituye en él una esencia independiente, pero como negativo. Así el fundamento es lo positivo, tanto como lo idéntico consigo en esta negatividad. *La oposición y su contradicción, por consiguiente, están tanto eliminadas como conservadas –o sea, "superadas"– en el fundamento.* (*CL*, 382)

Nos encontramos, pues, con "lo más profundo y lo más esencial", la verdadera "raíz de todo movimiento y vitalidad, pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad". Ello es así porque "algo se mueve [...] porque en uno y el mismo momento se halla aquí y no aquí, porque en este aquí existe y no existe conjuntamente" (*CL*, 386).

El movimiento es uno de los problemas que desde un inicio movieron el filosofar. ¿Qué pasa con el cambio de las cosas? ¿Puede el pensamiento captar ese movimiento mediante el cual las cosas dejan de ser una cosa para ser otra? Parménides y el Platón anterior a la crisis que se expresó en el *Parménides* directamente lo negaron para la realidad esencial, relegándolo al ámbito de las apariencias.

Zenón de Elea se cansó de mostrar cómo nada se podía mover. Aristóteles interpretó el movimiento como el paso de la potencia al acto. El problema es que tal solución supone siempre un fondo que no cambia. No llega a pensar la contradicción, la única manera de pensar el cambio. "El movi-

miento es la contradicción misma *en su existencia."* La contradicción consiste en ser lo que no es y no ser lo que es, en la identidad de la identidad y la no identidad, en el vínculo del vínculo y del no vínculo.

Hegel distingue tres posiciones diferentes que el sujeto tiene o puede tener con respecto a la contradicción:

1) La representación o el representar *(das Vorstellen)* no tiene conciencia de la contradicción. La ve desde afuera. Es una visión extrínseca para la cual lo contradictorio sólo aparece como desigual.
2) La reflexión aguda *(die geistreiche Reflexion)* da un paso adelante, pues comprende y enuncia la contradicción, pero sólo en "determinaciones representativas" en las que ya se deja vislumbrar el concepto.
3) Finalmente la razón que piensa *(die denkende Venunft)* "agudiza, por así decir, la diferencia obtusa de lo diferente, la pura multiplicidad de la representación, para convertirla en la diferencia *esencial,* es decir, en la *oposición.* Sólo después de haber sido llevados al extremo de la *contradicción* los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro y consiguen en la *contradicción* la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad" (*CL*, 368).

Los pasos son, pues, de la diversidad a la oposición y de ésta a la contradicción. El más difícil es el paso de la oposición a la contradicción, de la representación al concepto, del entendimiento a la razón. Ello no se consigue sin una educación del sujeto que debe aprender a dar el paso.[6] Menester es pensar la diversidad hasta que aparezca la oposición y luego pensar ésta hasta que aparezca la contradicción.

Identidad y diferencia y, en consecuencia, contradicción, que constituye su resolución o superación, son momentos de la realización del sujeto. Ello significa que siempre se dan en el ámbito de la totalidad que es el sujeto, se trate del sujeto individual o del sujeto colectivo. Sólo del sujeto se puede decir que "nunca es lo que es, siempre es lo que no es".

Aplicando estas categorías expresa Marx:

> La oposición entre *carencia de propiedad* y *propiedad* es una oposición todavía indiferente, no captada aún en su *relación activa,* en su conexión *interna,* no captada aún como *contradicción,* mientras no se la comprenda como la oposición de *trabajo* y *capital*. (*MEyF*, 140)

6. La odisea del sujeto desplegada en la *Fenomenología del espíritu* es precisamente la educación que el sujeto necesita para dar el paso que requiere la contradicción (*FE*, 21-25).

La carencia de propiedad y la propiedad, el pobre y el rico, constituyen simplemente una diversidad que ha pasado a la oposición, pero no una contradicción. La relación entre ellos de hecho es indiferente, es normal, es "natural". Así como hay pobres, hay ricos. El entendimiento tiende a estancarse en este estadio del pensamiento. Se requiere el paso a la razón. Sólo ésta comprende que en la sociedad capitalista la "carencia de propiedad" se transforma en "trabajo" bajo la dependencia del "capital".

3. El fundamento

"La esencia se determina a sí misma como fundamento" (CL, 391). Mito, religión y filosofía desde siempre se plantearon el problema del fundamento. Pero como los mitos y las religiones fundamentan narrando, los acontecimientos narrados tienen que haber sucedido en los orígenes, *in illo tempore,* "en otro tiempo", antes del tiempo, pues deben fundar el tiempo. Ese fundamento, además, se expresa mediante el símbolo del *centro.*

La filosofía, desde su nacimiento como tal en las costas jónicas del Asia Menor, en el siglo VI antes de Cristo, se larga a la búsqueda de ese centro, denominado ahora *fundamento.* Es el *ápeiron* anaximándrico, el ser parmenídeo, el fuego heraclíteo, el número pitagórico, el *eidos* platónico, la *ousía* y, en último término, el *theós* aristotélico, el Dios de la teología medieval, el "Dios de los filósofos" de Descartes, el *Deus sive natura* de Spinoza, la mónada de las mónadas de Leibniz.

En todos estos planteos, el fundamento o razón, es decir, el sentido, se encuentra fuera de lo fundamentado. Es consecuencia de la mirada del entendimiento, es decir, de la mirada representativa, extrínseca, incapaz de llegar hasta la contradicción, el verdadero meollo de la realidad *(Wirklichkeit).* Sólo la mirada de la razón, o sea, la automirada, es capaz de captar que "la esencia se determina a sí misma como fundamento", lo que significa que no hay que buscar un fundamento fuera de lo fundamentado, pues la realidad se autofundamenta a sí misma.

El periplo dialéctico que comienza con la esencia reproduce, en un nuevo nivel, el que se encuentra en el inicio de la dialéctica del ser. Así como ésta comienza con la inmediatez del ser y la nada, aquélla inicia con la inmediatez de la esencia y la negatividad. La esencia es "negatividad", esto es, "pura reflexión", "retorno en sí del ser" *(Rückehr des Seins in sich),* "fundamento en que el ser se resuelve" *(auflöst).*

El fundamento es autofundamento, la reflexión en que consiste la esencia es el "*ponerse y determinarse* como lo que es en sí, es decir, como un negativo [...] y la determinación que ha ido al fundamento *[zugrunde]* es la verdadera determinación de la esencia" (CL, 391). De manera que el fundamento no sólo es una de las determinaciones de la esencia, sino "la última",

una "determinación superada", el "absoluto contragolpe *[absolute Gegenstoss]* suyo en sí misma" (*CL*, 391).

El sujeto-objeto en este momento del fundamento presenta la siguiente dialéctica: 1) *el fundamento absoluto, la esencia como base que se determina como materia y forma*; 2) *el fundamento determinado, con un contenido determinado que deviene extrínseco*, y 3) *la condición: el fundamento presupone una condición y ésta, un fundamento, lo incondicional, la cosa en sí, que por medio de la relación que condiciona traspasa a la existencia.*

3.1. El fundamento absoluto

Para desplegar este primer momento de la dialéctica del fundamento que como todo primer momento es el más abstracto, Hegel recurre a las categorías elaboradas por Aristóteles de "materia" y "forma", a las que, como siempre, saca del inmovilismo en el que las fija el entendimiento para lanzarlas a la danza frenética de la dialéctica.

Es precisamente el problema del movimiento el que impulsó al filósofo griego a la elaboración de ambas categorías, intercambiables en general por las de "potencia" y "acto". El movimiento, todo movimiento, se explica mediante el pasaje de la potencia al acto, que debe contar siempre con un sustrato que lo torne inteligible, pues de lo contrario no se trataría de movimiento sino de creación de la nada.

Con ese sustrato Aristóteles apunta, según podemos colegir que piensa Hegel, a la visión de la "reflexión extrínseca" que distingue entre la forma como "lo que pone y determina", y la simple esencia que "es la base indeterminada e *inactiva* en que las determinaciones formales tienen su subsistencia" (*CL*, 396). Pero, aclara Hegel, "estas diferencias entre la esencia y la forma son [...] sólo *momentos* de la simple relación formal misma". Avanzando en la penetración conceptual, se llega a los momentos de esencia y forma que pasan a ser "materia" y "forma".

De modo que "la esencia se convierte en materia". ¿Qué significa esto? Significa que "se determina a comportarse hacia aquélla como hacia lo indeterminado carente de forma" (*CL*, 397). La materia es, pues, la esencia como lo indeterminado carente de forma, orientada hacia la forma, es decir, hacia la determinación o negación.

Materia y forma, dos momentos esenciales de la esencia, o sea, del sujeto en su momento esencial, conforman la totalidad sujeto-objeto. Ni una ni otra pueden darse por separado. Ello sólo lo supone el entendimiento. La razón siempre las contempla en su unidad dialéctica, dinámica, creativa. Se presuponen mutuamente, es decir, "la *materia* tiene que ser *formada*, y la *forma* tiene que *materializarse,* vale decir, tiene que darse en la materia la identidad consigo o la subsistencia" (*CL*, 398).

La *"actividad [Tätigkeit] de la forma"* es "al mismo tiempo *el movimien-*

to [Bewegung] *de la materia*" (CL, 399). Dicho de otra manera, "la negatividad puesta", o sea, la forma, es al mismo tiempo "el movimiento", o sea, la "negatividad como determinación existente *en sí*" (CL, 400). Materia y forma son el resultado de una única actividad en la cual se da tanto el ponerse como el conservarse, como el "rechazarse de sí misma" y "el referirse a sí misma como a sí, y el referirse a sí como a otro" (CL, 4000). El resultado no es otro que el contenido, con el cual se pasa al siguiente momento.

3.2. El fundamento determinado

La dialéctica ahora es la del fundamento *formal*, luego el *real* y finalmente el *integral*. El primero es el que se presenta en forma pura. Es el que utilizan fundamentalmente las ciencias físicas. Constituyen verdaderas tautologías. Tomemos, por ejemplo, "la fuerza de atracción de Newton" a la que Leibniz le reprochaba "ser una de esas cualidades ocultas como las que empleaban los escolásticos con el fin de explicar las cosas", cuando, en realidad, dice Hegel, "habría que reprocharle lo contrario, es decir, el ser una cualidad *demasiado conocida;* en efecto, no tiene otro contenido que el fenómeno mismo" (CL, 404).

En este tipo de fundamentación reina una verdadera confusión, una mezcla de "determinaciones reflejadas puramente hipotéticas" con "determinaciones inmediatas del fenómeno mismo", produciéndose, de esa manera, "una especie de círculo encantado *[eine Art von Hexenkreis]*, en que las determinaciones del ser-ahí y las determinaciones de la reflexión, el fundamento y lo fundado, los fenómenos y los fantasmas en asociación inseparable se confunden entre ellos y gozan de un rango igual" (CL, 406).

Del fundamento *formal* pasamos al fundamento *real.* Con éste nos encontramos en un progreso, en cuanto hemos salido de la formalidad y sus confusiones. Debemos tener en cuenta que para que se realice verdaderamente el fundamento debe haber "*identidad del fundamento* consigo mismo en lo *fundado,* y de lo *fundado* en el *fundamento*" (CL, 406).

En el fundamento real estas condiciones no se cumplen por cuanto el fundamento se presenta como algo extrínseco a lo fundado, de manera que, una vez puesto el fundamento, lo fundado le es inesencial. Así se produce, por ejemplo, con los cimientos como base o fundamento de la casa y Dios como fundamento de la naturaleza.

Es el "fundamento *integral [vollständige]* el que restablece la identidad del fundamento y de lo fundado", conteniendo en sí "al mismo tiempo el fundamento formal y el real" (CL, 411) dándose en él lo puesto y lo presupuesto, o el poner que presupone, autofundamentándose a sí mismo.

Como síntesis del fundamento formal y del fundamento real nos queda lo siguiente: "La relación fundamental *[die Grundbeziehung]* en su totali-

dad es así esencialmente reflexión *que presupone [voraussetzende Reflexion]*" (*CL*, 413). En primer lugar, el fundamento es una relación del fundamento y lo fundado. No existe fundamento sin fundado y viceversa. La relación es intrínseca. Es la "reflexión que presupone" o el poner que presupone. Poner-presuponer, identidad inescindible, pero no fija sino dialéctica, se-moviente.

a) "El fundamento formal presupone la determinación de contenido *inmediata*".
b) El fundamento real, en cambio, "presupone la forma".
c) "El fundamento es, por consiguiente, la forma como vinculación inmediata; pero de tal manera que se rechaza de sí misma y más bien presupone la inmediación, y se refiere en ésta a sí, como a otro". Por lo cual, "la relación fundamental total se ha determinado, convirtiéndose en *mediación que condiciona*" (*CL*, 413).

3.3. La condición

La filosofía ha heredado de los mitos la búsqueda del centro, o sea, del fundamento, lo incondicional que condiciona. A lo largo de su historia no han cesado de surgir concepciones relativistas, escépticas, nihilistas, que, de una u otra manera, decretaban la muerte de tamaña búsqueda. Se la puede matar cuanto se quiera, siempre volverá a resucitar, porque el ser humano no puede vivir sin esa búsqueda del fundamento, lo incondicionado que condiciona.

El "ser" que la diosa le reveló a Parménides se transformó en la idea del "bien" en Platón, para culminar en el "theós" aristotélico, que debe superarse necesariamente si no se admite un *regressus ad infinitum*. Es lo que precisamente no admite el ser humano. Es el *incondicionado relativo*, nos advierte Hegel, que no funda nada, que, por el contrario, necesita ser fundado, porque sólo la relación de lo condicionado con un incondicionado es el verdadero fundamento o "razón suficiente" como exigía Leibniz.

Sólo con el incondicionado absoluto en el que "los dos lados del todo, condición y fundamento" forman "una única unidad esencial", cuando "se ponen a sí mismos como superados", o sea, "*se presuponen recíprocamente*" llegamos al "*verdadero incondicionado, la cosa en sí misma*" *(die Sache an sich selbst)* (*CL*, 417). La realidad, o sea, la totalidad sujeto-objeto, es circular, autofundante, pues el poner presupone y el presuponer pone. Por eso la conclusión fluye con claridad: "Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia" (*CL*, 419).

Esta conclusión leída con los parámetros del pensamiento formal suena a determinismo. Puestas las condiciones, se entiende, "materiales", enton-

ces la "cosa" entra en la existencia. Pero las condiciones no son externas, no es algo que determina a la cosa desde fuera. Es nada más y nada menos lo que constituye la cosa. En este sentido, las "condiciones" a las que se refiere Marx en la Tesis 3 sobre Feuerbach son "el ensamble de relaciones sociales" que constituyen al hombre, como afirma en la Tesis 6.

CAPÍTULO 7

La esencia aparece

La dialéctica del primer momento de la esencia, el del universal abstracto, termina, pues, de la siguiente manera: "Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia" (*CL*, 419). Por ello Hegel inicia sus reflexiones sobre el segundo momento con esta afirmación: "La esencia tiene que aparecer" (*CL*, 422).

¿Por qué la esencia tiene que aparecer? Porque ello está inscripto en el mismo ser de la realidad dialéctica. Nadie la puede detener. Todas las condiciones están puestas y no pueden quedar guardadas. De hecho, nunca lo estuvieron. Ha sido el recuento de las condiciones de la esencia, todo lo que ella comporta. Pero entiéndase bien: no se trata de condiciones externas a las que la esencia deberá ajustarse. Son condiciones internas. El árbol está rebosante de savia; la flor debe hacer su aparición y, detrás de ella, el fruto.

El sujeto-objeto se pone, aparece, y es, en primer lugar, *existencia (Existenz)*, no simple ser-ahí *(Dasein)*. "La existencia es la inmediación que ha surgido del superar la mediación que relacionaba por medio del fundamento y de la condición" (*CL*, 423). Es la inmediación devenida, la inmediación que deviene de la superación de la mediación. El sujeto-objeto en la etapa correspondiente a la lógica del ser se designa como *Dasein*, que en castellano conviene traducir siempre por ser-ahí y no por "existencia". El ser-ahí siempre es el ser determinado.

El sujeto-objeto de la lógica de la esencia, en cambio, es *Existenz,* existencia, una realidad mucho más compleja:

> La existencia es la unidad inmediata de la reflexión-hacia-sí y de la reflexión-hacia-otro. Es, por consiguiente, la multitud indeterminada de existentes en tanto reflejados-hacia-sí que a la vez e igualmente aparecen-(vueltos)-hacia-otro, son *relativos* y forman un *mundo* de dependencia mutua y de una conexión infinita de fundamentos y fundados. Los fundamentos son ellos mismos existencias, y los existentes igualmente son tanto fundamentos hacia muchos lados como fundados. (*Enc.*, § 124)

La existencia, en consecuencia, es "unidad inmediata". Se trata de la inmediatez devenida. Es reflexión, evidentemente, tanto "hacia-sí" como "hacia-otro". Ello significa que interior y exterior son dos momentos inescindibles que en este volverse al exterior conforman "un mundo de dependencia mutua". Es la totalidad de existentes, fundamentos fundados. Es la intersubjetividad o el "ensamble de relaciones sociales".

Multitud de existentes que, al superar la inmediatez del ser-ahí, se flexionan, están vueltos hacia sí mismos, al mismo tiempo que se relacionan con los otros. Se trata de relaciones intersubjetivas en las cuales los existentes se encuentran fundamentados en la intersubjetividad al mismo tiempo que la fundamentan. El existente tanto es creado por la intersubjetividad, tanto es fundamentado por ésta, como la crea y fundamenta.

Además, es "apariencia" o "fenómeno" *(Erscheinung)* que se contrapone al mundo que existe en sí. Aparece aquí el dualismo del mundo fenoménico y del mundo que existe en sí. Siempre el segundo momento de la dialéctica crea este dualismo como momento a ser superado, tarea a la que el entendimiento pondrá siempre dura resistencia, estabilizando el dualismo. Es la visión del entendimiento que fija este momento. Un dualismo que atraviesa toda la historia del pensamiento filosófico y cristaliza en la "cosa-en-sí" oculta a los ojos de nuestro intelecto.

El dualismo como concepción filosófica históricamente hace su aparición con los griegos y, más específicamente, con Platón. Pero ¿cuál es la fuente? ¿Por qué, de dónde surge? Hegel elabora una respuesta en el capítulo 3 de la *Fenomenología* que, si bien tal vez no señale la totalidad de la fuente, apunta a un aspecto de ella que creemos relevante.

Como se recordará, ese capítulo se refiere al momento del desarrollo de la conciencia o del sujeto correspondiente al entendimiento. En su búsqueda, que es una autobúsqueda, para solucionar la contradicción que se le presenta entre lo uno y lo múltiple, captada en el momento de la percepción, el sujeto no puede menos que imaginar una *fuerza (Kraft)* que los une. Pero ¿dónde está la fuerza? Ésta no se puede ver, oler, sentir, gustar. Los sentidos no tienen acceso. No están afuera. Pero entonces debe haber un "adentro", un interior. Allí se interna el entendimiento y descubre las leyes, o sea, el esqueleto de la realidad que significa el nacimiento de las ciencias.[1]

Finalmente, la existencia y la aparición se resuelven en la "relación esen-

1. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel muestra que el surgimiento de un interior como separado y contrapuesto al exterior es obra del entendimiento que no encuentra dónde ubicar la "fuerza" que mantiene unidas las contradicciones, pues los sentidos no tienen manera de llegar a ella (*FE*, 88-100). Hemos desarrollado el tema en *Intersubjetividad y reino de la verdad*, pp. 114-134.

cial", superación del dualismo y de la filosofía sustancialista o cosista. El sujeto-objeto es relación, no sustancia; mediación, no inmediación, sustancia que deviene sujeto, inmediación que se media a sí misma, "relación esencial" en la que "su exterioridad es la extrinsecación de lo que es en sí" (CL, 465). No hay ningún interior oscuro que no se exprese exteriormente. Interior y exterior constituyen momentos de la totalidad del sujeto-objeto.

La dialéctica, pues, que se nos presenta ahora es: existencia-aparición-relación esencial. *La existencia, como ser que surge de la esencia, aparece, se muestra, sale al descubierto, para volver nuevamente al fundamento y convertirse en relación esencial.*

1. Existencia

La existencia *(Existenz)* en el sentido hegeliano no es un predicado ni algo añadido a la esencia. No hay una esencia que, además de ser esencia, existe, sino que es "el ser que surge de la esencia". Es la extrinsecación de la esencia, el traspaso de la esencia a la existencia, la mediación idéntica consigo misma, cosa.[2]

La cosa aparece en contradicción con sus propiedades, o sea, entre lo uno y lo múltiple. El entendimiento inmediatamente distingue lo uno, es decir, la cosa, sustancia, y lo múltiple, las propiedades, accidentes. Pero esto no se sostiene. Es la representación del entendimiento. Si desaparecen las propiedades, desaparece la cosa. Ésta no es otra cosa que sus propiedades.

Realidad contradictoria. Las propiedades aparecen como materias. Ahora bien, si éstas se penetran mutuamente mediante la porosidad, aparece una sola materia y desaparecen las propiedades. Si, por el contrario, se yuxtaponen, desaparece la cosa. De esta manera, la cosa se derrumba, se vuelve *fenómeno.*

2. Ésta es la lógica del argumento ontológico al que Hegel continuamente se refiere, que defiende en contra de la refutación del mismo que hizo Kant. San Anselmo (siglo XI) es el autor de ese argumento que en lo esencial consiste en lo siguiente: Dios es el ser perfectísimo por lo cual no le puede faltar la existencia, pues si tal cosa sucediese, le faltaría la perfección que es la existencia. En consecuencia, Dios existe. La crítica de Kant se basa en que la existencia no es una cualidad o propiedad que pueda agregarse al concepto de una cosa. Hegel dice que Kant no entiende lo que es el concepto *(Begriff)* al que confunde con la "representación" *(Vorstellung)*. Anselmo, por su parte, formula mal el argumento, pues lo hace mediante el silogismo de la lógica formal. El concepto es tal, concepto, precisamente porque se concibe a sí mismo; "la transición del concepto al ser es de la mayor importancia y contiene el interés más profundo de la razón" (LFR III, 106).

2. La apariencia o el fenómeno

El entendimiento se pone inmediatamente al análisis del fenómeno. Éste se le aparece como un permanente flujo que encuentra su estabilidad en la ley. Así el flujo de fenómenos encuentra su fundamento en un reino de leyes, pero el fenómeno y la ley tienen el mismo contenido. "La ley no se encuentra allende el fenómeno, sino que está *presente* de inmediato en él; el reino de la ley es lo *inmóvil* del mundo existente o fenomenológico" o, de otra manera, "el reino de la ley es el contenido inmóvil del fenómeno; éste es el mismo [contenido] pero que se presenta en un inquieto variar y como reflexión en otro" (*CL*, 443).

Con la ley no hemos avanzado mucho, pues su contenido es el mismo que la cosa. La ley quiere lo simple, lo idéntico; pero se diversifica en leyes; de esa manera traspasa a la oposición. La ley pasa a ser "el mundo existente en sí", opuesto al mundo fenoménico.

Esta oposición vuelve a su fundamento. Lo existente-en-sí se halla en el fenómeno y viceversa.

> El mundo fenoménico y el mundo esencial son, por lo tanto, cada uno en sí mismo la totalidad de la reflexión idéntica consigo mismo y de la reflexión en otro, o sea del ser-en-sí y por sí y del aparecer. Ambos son los todos de la existencia que están por sí [...] cada uno se *continúa* en su otro y, por consiguiente, es en él mismo la identidad de ambos momentos. (*CL*, 449)

Los momentos, pues, de la dialéctica del fenómeno son:

a) La ley del fenómeno que expresa sólo "la identidad interior" de los fenómenos.
b) La ley realizada mediante la cual la "identidad interior es al mismo tiempo una identidad existente, y, a la inversa, el contenido de la ley se ha elevado a la idealidad" (*CL*, 449).
c) "Así la ley es una *relación esencial.* La verdad del mundo inesencial es primeramente un mundo *otro con respecto a él*, un mundo que existe en sí y por sí; pero éste es la totalidad, porque es él mismo y aquél primero" (*CL*, 449).

3. La relación esencial

"La verdad del fenómeno consiste en la *relación esencial*", que se realiza de acuerdo con la siguiente dialéctica: *el todo y las partes, la fuerza y su extrinsecación, y lo interno y lo externo.*

El todo y las partes expresan el momento de la inmediatez. Ambos se presentan como independientes; el todo como la "independencia de la existencia reflejada en sí", es decir, "el mundo en sí y por sí", mientras que las partes corresponden a la "independencia inmediata", es decir, al "mundo fenoménico". Parece que la dialéctica se ha paralizado, pero en realidad todo y partes se condicionan mutuamente, aunque "ninguno de los lados es el momento como momento del otro".

"Es, dice Hegel, la relación inmediata y es, por consiguiente, la relación carente de pensamiento y la conversión de la identidad consigo en la variedad" (*Enc.*, § 136). Nos encontramos, pues, en la relación mecánica que nos puede llevar a la "progresión hacia lo infinito que afecta a la divisibilidad de la materia".

La fuerza y su extrinsecación. Pero el todo y las partes conforman una totalidad dialéctica que se expresa, en el nivel todavía del entendimiento –el campo de las ciencias naturales–, como *la fuerza y su extrinsecación.* En efecto, ¿quién mantiene unido el todo con sus partes si no es una fuerza? Pero la fuerza no puede funcionar en el vacío. Para que haya fuerza tiene que haber contrafuerza. Las partes pasan a ser esta contrafuerza. Se presentan como algo extrínseco cuando, en realidad, uno de los lados es momento del otro y se halla en él como su fundamento.

Finalmente "la desigualdad de esta relación se supera" como *lo interno y lo externo*: lo primero como "la forma de la esencia", "la forma de la reflexión en sí" y lo segundo como "la forma del ser", "la forma de la reflexión reflejada en otro". La diferencia es formal, de modo que "la relación perece" y "surge la sustancia o lo real". No existe un interno separado de un externo. Ese pretendido interno es el puro vacío. Todo lo interno se externa. Simples momentos de la totalidad.

La identidad de lo interior y lo exterior "es la *unidad* llena, el contenido, de la reflexión-hacia-sí y de la reflexión-hacia-otro, unidad puesta en el movimiento de la fuerza; ambas son la misma totalidad *única,* y esta unidad las hace contenido" (*Enc.*, § 138). No hay, por lo tanto, una esencia escondida que es necesario sacar a luz. Lo que es interno se manifiesta exteriormente, la esencia lo hace en el fenómeno. Nada que esté en la esencia deja de manifestarse en el fenómeno.

Coincide con esto la parábola evangélica: "¿Acaso se trae la luz para ponerla debajo del celemín o debajo de la cama? ¿No es para que se ponga sobre el candelero? Porque no hay cosa oculta, sino es para que se manifieste; ni ha sucedido en secreto sino para que venga a descubierto" (Mc 4, 21-22). Pero a Sören Kierkegaard lo irrita sobremanera. En su universo predomina lo privado, el secreto que no puede manifestarse. Allí está el secreto de su rompimiento con su prometida Regina Olsen.

El primer momento de la dialéctica es el universal abstracto o lo inme-

diato. Allí está claro que no hay un interior separado de un exterior. Interior y exterior conforman la misma realidad. En el segundo momento aparece lo interior. Es el momento en que el sujeto sale, rompe. Pero este salir es al mismo tiempo un entrar. Entrar es lo mismo que salir, con mismidad dialéctica. Nada oculto que no se manifieste, en consecuencia. Ruptura con todos los dualismos que, desde Platón a Kant, dominaron el pensamiento filosófico.

La contradicción que mueve a la esencia en este segundo momento avanza de la manera siguiente:

Esencia <——————————> Existencia

Relación fundamental

Cosa <——————————> Propiedades
Ley <——————————> Fenómeno
Mundo existente en sí <——————> Mundo fenoménico

Relación esencial

Todo <——————————> Partes
Fuerza <——————————> Extrinsecación
Interior <——————————> Exterior

Nota 1. El alma y sus facultades

El entendimiento se resiste a elevarse de la abstracción a la concretización y a romper los moldes fijados. Se mantiene firme en sus trece. El interior, lo espiritual, tiene que tener la consistencia necesaria para su fijación, es decir, debe ser una sustancia, una cosa que evidentemente es tan fina, tan impalpable, que no se puee ver, tocar, oler, gustar, sentir.

Esta cosa "tiene" facultades, es decir, partes como la sensibilidad, el intelecto o entendimiento, la razón. Así lo pensó Kant. Así lo pensaron en general los filósofos. Por una parte, pertenece al ámbito espiritual, distinto, separado completamente del material, pero tan cosa como las cosas del ámbito material. Pero por otra las cosas de este ámbito tienen como fundamento la materia. Pero ¿qué es la materia? ¿Es algo que se puede tocar, gustar, oler? Nada de eso. Es una realidad tan impalpable, tan imperceptible, como el espíritu.

¿En qué se diferencian entonces el espíritu como alma y la materia? Ambos son cosas, objetos impalpables, invisibles a los ojos corporales,

visibles sólo a los del espíritu. La única diferencia se halla en la cultura. Lo dice Hegel con mucha claridad y precisión en la *Fenomenología del espíritu*:

> Una Ilustración llama esencia absoluta a aquel absoluto carente de predicados que es más allá de la conciencia real, en el pensamiento de que se partía. La otra lo llama *materia* [...] La diferencia no reside en la cosa, sino pura y simplemente en los distintos puntos de partida de ambas formaciones y en que cada una de las dos se detiene, en el movimiento de pensar, al llegar a su punto propio. Si fuesen más allá, coincidirían y reconocerían como lo mismo lo que una considera como una abominación y la otra como una locura. (*FE*, 339)

Si se parte de lo sensible, como hace el empirismo, se llega a la materia pura que se proclama como la esencia absoluta. Todo es materia. Si, por el contrario, se parte del pensamiento, se arriba a la esencia absoluta. ¿En qué difieren materia pura y esencia absoluta? En el nombre que expresa la cultura en que se han formado las respectivas corrientes de pensamiento.

La concepción del alma como una cosa que posee facultades, o sea, que está compuesta como la cosa y sus propiedades, lleva a que la memoria, la imaginación, el intelecto, el sentimiento, la voluntad, sean considerados realidades en sí, independiente una de otra. La consecuencia es que en la educación se atienda por separado a cada una de éstas, a que algunas se las deje de lado, etcétera.

> Pero el espíritu no es aquella contradicción que es la cosa, que se disuelve y traspasa a la apariencia; sino que es ya en sí mismo la contradicción que ha vuelto a su absoluta unidad, es decir, el concepto, donde las diferencias no tienen ya que ser pensadas como independientes, sino sólo como *particulares* momentos en el sujeto, es decir, en la simple individualidad. (*CL*, 438)

El sujeto que en la lucha a muerte por el reconocimiento ha pasado por la angustia del siervo llegó a la conciencia de que no era una cosa, un objeto, sino la absoluta negatividad de todo lo objetual. La negatividad que es negación de la negación lleva a la "absoluta unidad" en la que todas las diferencias, la memoria, la imaginación, la voluntad, son momentos de la totalidad.

En la sociedad capitalista el sujeto se encuentra escindido. Sus "momentos", la razón, el entendimiento, la memoria, la imaginación, la sensibilidad, constituyen otras tantas "partes", cada una de las cuales aparece como independiente de las otras. El intelectual desarrolla, hincha el intelecto en desmedro del afecto; la memoria como mecanismo de repetición, en

desmedro de la creatividad. El sujeto se pierde como tal, se desperdiga en sus piezas.

"Eros" y "logos" aparecen no como "momentos" de la totalidad del sujeto que, conjuntados, generan los momentos de creatividad más intensos, más imaginativos, más prometedores, sino como dos "regiones" completamente separadas. De esa manera, el intelecto se seca, se mecaniza, se "ultramatematiza" y desprecia los momentos afectivos como inferiores e incluso "patológicos". Así es como los considera Kant, para quien no por casualidad es la matemática la reina de las ciencias, el modelo de toda construcción epistemológica.

La separación entre el eros y el logos, el sentimiento y el intelecto, el corazón y el cerebro, la pasión y la teoría, producida en la modernidad, se ha acentuado en los círculos intelectuales, en general y, en especial, en los centros académicos. Pensando en la revolución anotaba Antonio Gramsci:

> El elemento popular "siente", pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual "sabe" pero no comprende o, particularmente, "siente". Los dos extremos son, por lo tanto, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo por la otra, [...] el error del intelectual es creer que se pueda *saber* sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado. (*AG* 3, 120)

Así como en el sujeto individual los momentos más creativos, más plenos, más vitales, son aquellos en los que eros y logos, pasión y razón, logran actuar armónicamente, lo mismo acontece en los sujetos colectivos. Eso es lo que sucede en las grandes "puebladas" que jalonan la vida de nuestros pueblos latinoamericanos.

Tanto el sujeto individual como el colectivo padecen la esquizofrenia a la que son sometidos por los sistemas de dominación. El sujeto está fragmentado, escindido; sensaciones, sentimientos, pasiones, conforman un ámbito caótico que no logra armonizar con la razón. Intelecto y corazón se encuentran en una batalla que no conoce ni vencedores ni vencidos. Es por ello que abundan las equivocaciones. El sujeto individual que no sabe lo que quiere se siente desorientado, tironeado por pasiones que no puede dirigir hacia alguna meta determinada, embargado por sentimientos que terminan girando en el vacío.

Los sujetos colectivos que son los sectores populares sienten la opresión, la injusticia, y ubican al enemigo donde no está. Se produce entonces la tan conocida y desgraciada lucha de pobres contra pobres. La violencia que tiene raíz en la vida, en lugar de orientarse hacia la creación, lo hace hacia la destrucción. La proclamación de que "el pueblo no se equivoca" queda, pues, desmentida.

Sin embargo, esa proclamación no es falsa. Lo es si se la proclama, como

lo hacen los sectores dominantes, en forma descontextualizada y para legitimar su propia dominación, a la que llegaron a través del engaño y la manipulación. Cuando se produce una pueblada auténtica, que sale desde las mismas entrañas del pueblo, se produce entonces la maravillosa conjunción de eros y logos que no admite error alguno. Es entonces cuando el pueblo no se equivoca, apunta al verdadero enemigo. Es una historia conocida y muchas veces repetida en la historia de nuestros pueblos latinoamericanos.

Nota 2. La ley y el fenómeno. El lugar de las ciencias

Cuando el sujeto en la odisea que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del espíritu* deviene entendimiento *(Verstand)*, éste se encuentra con los efectos de la fuerza que mantiene unidos lo uno con lo múltiple como lo había percibido la percepción, pero la fuerza no aparece. No hay manera de captarla por los sentidos. El entendimiento piensa entonces que tiene que haber un interior donde ella se encuentre, separado del exterior; un adentro separado del afuera.

Hace de esa manera su aparición el dualismo, de larga trayectoria en la filosofía. Lo múltiple, el fenómeno, se mantiene unido por una fuerza que se ejerce desde profundidades que se considerarán cada vez más inaccesibles, hasta postular la realidad de una "cosa en sí" inalcanzable para el intelecto humano, sólo sospechada o, más bien, sostenida como hipótesis necesaria de los fenómenos que, de otra manera, no tendrían sustento propio.

El mundo de lo múltiple, el de los fenómenos, es el mundo del movimiento, de las cosas que son y no son, que cambian continuamente, que se enfrentan, contradicen, chocan; un mundo caótico, en una palabra. Necesariamente tiene que haber un orden y es el entendimiento el que lo postula. Ahora bien, como lo propio de él es la abstracción y la fijación, lo único que encuentra con capacidad de poner un cierto orden en ese mundo caótico es el reinado de la ley. Hace, pues, su aparición la ley y, con ella, las ciencias.

CAPÍTULO 8

La esencia se manifiesta

De la relación esencial se pasa a la *realidad (Wirklichkeit)* en sentido fuerte, la que actúa *(wirken)*, es decir, el sujeto-objeto en el momento en que el sujeto logra su hegemonía sobre el objeto, teniendo en cuenta que la marcha es desde el objeto al sujeto. Hemos llegado, pues, a la realidad que Hegel considerara "racional".

La marcha ha sido desde la "existencia" *(Existenz)*, la cosa y sus propiedades, a la "apariencia o fenómeno" *(Erscheinung)* donde hacen su aparición los dos mundos, el de la existencia en sí y el fenoménico, que se identifican en la "relación esencial" como interior y exterior, dos momentos dialécticos, cada uno de los cuales contiene el todo, una "*única* absoluta totalidad", o la "absoluta realidad" (*CL*, 467).

Nos encontramos, pues, con la absoluta realidad, es decir, con el absoluto, la realidad en sentido fuerte, que sólo puede ser concebida como sujeto cuyo *primer momento* no puede ser de otra manera que *universal abstracto, lo absoluto como tal,* frente al cual la reflexión propia del entendimiento se comporta como extrínseca; tal es el caso de Spinoza.

El *segundo momento*, el de la *particularidad*, es ocupado por la "realidad verdadera y propia", es decir, las realidades finitas, la accidentalidad, la necesidad relativa, la posibilidad, momentos "formales del absoluto, o sea, su reflexión" (*CL*, 467). Es el absoluto que se flexiona, entra en sí mismo, se escinde.

El *tercer momento* es el de la *relación absoluta,* el absoluto que se recupera totalmente, "lo absoluto como relación consigo mismo", la unidad de lo absoluto y su reflexión, lo absoluto que es sustancia, primer momento del concepto o sujeto que ya asoma en sus bordes.

1. Lo absoluto como tal

La reflexión extrínseca tiene dos maneras de considerar el absoluto: negándole todos los predicados como hace la teología negativa, o poniéndo-

le todos como hace la teología positiva. En el primer caso, nos encontramos con lo absolutamente indeterminado, y en el segundo, con todas las contradicciones.[1] Lo que se requiere, pues, no es la reflexión extrínseca sino "la exposición *[Auslegung]* y precisamente la *propia* del absoluto" (CL, 469).

"La exposición del absoluto es su *propia* actividad, y la que *comienza junto a sí [bei sich]* así como *llega junto a sí*" (CL, 471). Lo absoluto no es la identidad absoluta o lo meramente idéntico. Ese absoluto es producto de la reflexión extrínseca; no es "lo absolutamente absoluto, sino lo absoluto en una determinación, o sea, es el *atributo*". Lo absolutamente absoluto es sujeto, movimiento de hacerse absoluto que comienza *bei sich*, "junto a sí", no "en-sí", porque se trata del sujeto, totalidad con sus momentos.

La expresión alemana *bei sich* equivale a la francesa *chez soi* que traducimos "junto a sí". Como se ve, la expresión ocupa el lugar que correspondería a *an sich*. Ambas corresponden al primer momento del sujeto, el de la inmediatez que, como se sabe, es también de la mediatez, pero esta segunda no está puesta. La expresión *an sich* pone de relieve la inmediatez, mientras que *bei sich* sin romper la inmediatez apunta al hecho de que la inmediación avanza hacia la mediación.[2]

Todos los anteriores momentos del devenir del sujeto-objeto, es decir, la esencia, la existencia, la cosa y las propiedades, el fenómeno y el mundo existente en-sí, el todo y las partes, la fuerza y su extrinsecación, el interior y el exterior, son determinaciones que desaparecen en el fundamento, es decir, en el absoluto. En él perece todo lo finito.

Lo absoluto es a la vez "fundamento" *(Grund)* y "abismo" *(Abgrund)*. Ello significa que, por una parte, tales determinaciones sólo son en la medi-

1. *Teología mística* del Pseudo Dionisio Areopagita es el texto fundamental de la teología negativa. ¿Qué podemos decir de Dios, causa suprema? "No podemos hablar de ella ni entenderla. No es número ni orden, ni magnitud, ni pequeñez, ni igualdad ni semejanza ni desemejanza. No es móvil ni inmóvil, ni descansa. No tiene potencia ni tiene poder. No es luz, ni vive ni es vida. No es sustancia, ni eternidad ni tiempo [...] No es tiniebla ni luz, ni error ni verdad. Absolutamente nada se puede afirmar ni negar de ella" (PsD, 179). La teología afirmativa, por su parte, aplica a Dios todas las cualidades "buenas", como poder, justicia, bondad, sabiduría, elevándolas a lo infinito. De esa manera se tropieza con contradicciones insolubles, como las que se dan entre la bondad y la justicia.

2. Conviene tener presente las diferencias o los matices que tienen los siguientes vocablos alemanes en la filosofía de Hegel:

An sich = en-sí. Corresponde siempre al primer momento de una etapa dialéctica. Indica inmediatez, no movimiento, reposo.

In sich = en-sí. Pero este en sí es "vuelto en sí", "retornado a sí". Indica el movimiento de volver a sí después de la salida.

Bei sich = junto a sí, cabe sí. Es la totalidad del sujeto o concepto y, en último término, del absoluto que en el volver a sí no adquiere la unidad del objeto sino la del sujeto, totalidad de momentos que no se suprimen sino que se superan.

da en que se fundan en el fundamento que es el absoluto. Éste las hace subsistir. Pero, por otra parte, se hunden, desaparecen en el fundamento, se abisman en él.

Grund y *Abgrund,* fundamento y abismo, razón y más allá de la razón. Más allá de la razón no significa lo irracional, aquello a lo que se llega con el sentimiento o con la intuición. Es el trascenderse de la razón, no la trascendencia. Es el marchar indetenible de la razón o del sujeto o de la libertad. Esa marcha de la razón que Kant pensaba que era pura fantasía, sin contenido real, el ámbito *nouménico.*

Para Hegel la racionalidad *(Vernünftichkeit)* es siempre más que racionalidad, el trascenderse es siempre más que trascenderse. Ese "más" no es irracional, sino más racional. El absoluto es el despliegue absoluto de la racionalidad que siempre es más racionalidad. Si ese "más allá" no es pura fantasía, tampoco es una realidad a la que sólo se puede acceder mediante el sentimiento. Éste nunca falta. Es el eros, impulso, pasión que se supera en la razón.[3]

¿Qué pasa entonces con lo finito? Constituye una "expresión" *(Ausdruck)* y una imagen *(Ausbild)* del absoluto, lo que significa que a través de lo finito se vislumbra lo absoluto que es la absoluta realidad. Lo finito, de esa manera, es sólo "un medio que queda absorbido por lo que aparece a través de él", o sea, por lo absoluto.[4]

Considerando lo absoluto "en una determinación de forma", es decir, lo "absoluto sólo relativo", tenemos los *atributos*, ya el pensamiento, ya la extensión, atributos que Descartes pensó como sustancias, la sustancia pensante y la sustancia extensa, y que Spinoza reinterpretó como atributos.

El absoluto se hace presente en los "modos", que en el pensamiento de Spinoza consisten en salir fuera de sí, en "perderse en la variación y la contingencia", en traspasarse a su opuesto sin volver a sí. Es la multiplicidad variada y contingente que el entendimiento percibe. Allí se estaciona Spinoza.

3. El movimiento de la Ilustración que privilegió el desarrollo del entendimiento en desmedro del sentimiento se encontró enfrentado con el Romanticismo que reivindicó lo que aquélla había despreciado. Hegel se encuentra en el entrecruzamiento de ambos movimientos. Comprende que no se trata ni de elegir uno en contra de otro, ni de producir una síntesis. Era necesaria la superación, lo que significa buscar una nueva racionalidad superadora de la mera racionalidad "científica", o sea, del intelecto. Desarrollamos este problema en *Razón y libertad* (83-97) y en *Racionalidad, sujeto y poder* (109-116).

4. De esta manera reinterpreta Hegel un tema tradicional en la teología medieval de cuño platónico-agustiniano, presentada de manera plástica por San Buenaventura en el *Itinerario de la mente hacia Dios.* Éste es visto a través de sus vestigios, o sea las cosas sensibles, para pasar luego a su imagen en el alma y llegar finalmente a Dios como Ser o Bien.

Hegel compara la filosofía de Spinoza con la doctrina de la emanación, semejante a la luz que, saliendo de un centro, se desparrama sin volver a sí. A medida que nos alejamos del foco, vamos entrando en la oscuridad. Esta "reflexión-en-sí" *(Reflexion-in-sich),* esta vuelta hacia sí o negación de la negación que falta en Spinoza, se encuentra en las mónadas leibnizianas, pero ahora el absoluto se encuentra desparramado en una multitud de mónadas. La armonía se encuentra fuera de ellas.

2. La realidad

Después de esta mirada que el intelecto –Spinoza– lanza hacia el absoluto, Hegel se apresta a entrar en el absoluto mismo para exponer el autodesarrollo del absoluto, sujeto-objeto, haciendo una apretada síntesis del camino recorrido: ser ——> existencia ——> fenómeno ——> relación esencial ——> Realidad, o lo Real, definido ahora éste como *manifestación (Manifestation)*, lo que significa que "no se halla atraído, por su exterioridad, a la esfera del cambio, ni tampoco es un *aparecer [Scheinen]* de sí en *un otro,* sino que se manifiesta; es decir, en su exterioridad es *él mismo,* y sólo en *ella,* es decir, sólo como movimiento que se diferencia de sí y se determina, es *él mismo*" (CL, 480).

Nos situamos, pues, en la "realidad" *(Wirklichkeit)* en la que el movimiento es automovimiento, no paso de uno a otro, cambio. Es el todo que se realiza, que actúa produciéndose a sí mismo. La manifestación es automanifestación que es, al mismo tiempo, autoproducción, movimiento creativo que no sale de sí mismo.

¿Qué pasa entonces con sus particularizaciones, o sea, con sus "momentos", como la posibilidad, la realidad, la accidentalidad, la necesidad? Son "superados *[aufgehobene]* o formales". Es el amplio campo del entendimiento que, utilizando la "reflexión extrínseca", contempla su diversidad.

La reflexión del entendimiento se explaya, pues, en este ámbito que es el de los modos, distinguiendo allí la realidad, la posibilidad, la necesidad y la contingencia, que no son otra cosa que "momentos formales de lo absoluto o sea, su reflexión". La esencia, o lo interior, aparece ahora como posibilidad y la existencia o lo exterior, como contingencia. Ambas, posibilidad y contingencia, conforman la realidad.

Las categorías fundamentales que aquí debemos considerar son la posibilidad, la realidad, la contingencia y la necesidad. El entendimiento campea aquí por sus fueros. La *posibilidad* se divide en *formal* y *real.*

"La *posibilidad formal* es la reflexión en sí, como la identidad abstracta, que consiste en que algo no se contradiga en sí" (CL, 484). En este sentido "es posible todo lo que no se contradice", con lo cual no hemos avanzado un

ápice. Es una afirmación vacua que dice todo, pero que no tiene ningún contenido, con lo cual, en verdad, no dice nada.

"Pero cuando empezamos a averiguar las determinaciones, circunstancias y condiciones de una cosa, para conocer mediante éstas su posibilidad, no nos detenemos ya en la posibilidad formal, sino que consideramos su *posibilidad real*" (CL, 484). No nos encontramos ahora con lo meramente formal, sin contenido. Todo lo contrario. Las determinaciones, circunstancias y condiciones no son algo externo. Constituyen su propio contenido, con lo cual la posibilidad pasa a ser *necesidad.*

> Cuando todas la condiciones de una cosa se hallan completamente presentes, entonces ella entra en la realidad *[Wen alle Bedingungen einer Sache vohanden sind, so tritt sie in Wirklichkeit].* (CL, 485)

Aquí las "condiciones" no deben entenderse como algo externo a la "cosa". Se trata de su propio contenido. Es la totalidad del contenido, de manera que "la cosa misma es este contenido que está determinado tanto para ser algo real como algo posible". Hemos salido de la posibilidad y llegado, con ello, a la *necesidad.* Lo realmente posible es necesario. Pero no nos encontramos todavía con la necesidad absoluta. Es la necesidad relativa, porque tiene como punto de partida lo accidental, la "multitud de circunstancias existentes".

El otro paso es la *necesidad absoluta,* cuyo "poner aquellos momentos –posibilidad formal, posibilidad real, accidentalidad– es [...] él mismo *el presuponer* o sea el poner *aquellos mismos como superados,* o sea, el poner la *inmediación*" (CL, 488). Nos volvemos a encontrar con el inmediato devenido, el cual "existe porque existe" *(es ist, weil es ist).* Mirado por el entendimiento *(Verstand),* es la necesidad ciega. Pero cuando el entendimiento se supera en la razón *(Vernunft)* la necesidad se supera en la libertad, sustancia, "*identidad del ser consigo mismo* en su negación".

3. La relación absoluta

"Lo absoluto, expuesto en primer lugar *por la representación extrínseca,* se expone ahora a sí mismo como forma absoluta, o como necesidad; este exponerse a sí mismo es su ponerse-a-sí-mismo, y *es* sólo este ponerse" (CL, 491). Lo absoluto fue visto primero por el entendimiento, sólo ve la realidad desde fuera; visión extrínseca en consecuencia. Es la de Spinoza, que hemos visto en la primera parte de este capítulo.

Ahora hemos penetrado en lo absoluto. La visión ya no será extrínseca sino intrínseca. Es el mismo absoluto el que "se expone" *(legt sich aus)*; exponerse que es una misma cosa que el ponerse *(das Sich-setzen).* Recor-

demos que el absoluto es sujeto, sujeto-objeto, el cual consiste en ponerse que coincide completamente con exponerse.

El ejemplo de la "luz de la naturaleza" viene al caso, pues así como ella "no es algo, ni una cosa, sino que su ser consiste sólo en su resplandecer, así la manifestación es la absoluta realidad igual a sí misma" (*CL*, 491). Así como el resplandecer de la luz es la luz misma, de la misma manera el ponerse del absoluto es su exponerse, el ser es el aparecer.

Ponerse-exponerse; ponerse-presuponerse, momentos del ponerse del sujeto, de todo sujeto, no sólo del absoluto. El sujeto que se pone en una asamblea, en una reunión, en una lucha, en un piquete, se expone, se exhibe, al mismo tiempo que se presupone, sin lo cual, como hemos visto, no tendría ninguna posibilidad de ponerse.

Asimismo, sabemos que el absoluto es relación, porque el sujeto lo es. Es la mediación consigo mismo. El sujeto es siempre intersujeto. El ponerse del absoluto es su diferenciar que, captado por el entendimiento, se transforma en atributos, que son en realidad momentos de la totalidad del ponerse.

El absoluto se pone en primer lugar como *sustancia*, momento de la inmediatez, que se supera como *causa*, momento de las determinaciones y diferencias, para superarse finalmente en la *acción recíproca*, superación del falso infinito al que nos arrastra la causa cuando es captada por el entendimiento.

3.1. La relación de sustancialidad

La sustancia como categoría, en realidad como categoría de las categorías, o como reina de las categorías, fue creada por Aristóteles. Responde a una visión propia del entendimiento. *Ìpo-kéimenon, sub-stancia,* lo que está debajo, lo que fundamenta y que, en consecuencia, como fundamento, no se mueve. Asegura la estabilidad, como veíamos en el capítulo 1.

La razón pone en movimiento lo que el entendimiento ha fijado o, mejor, comprende que aquello que el entendimiento interpretó como fijo, estático, se mueve, camina, deviene, se transforma, se supera. La sustancia se pone en movimiento. En realidad inicia el movimiento o, mejor, lo inicia en una nueva etapa, la de la relación absoluta.

"La absoluta necesidad es absoluta relación, porque no es el *ser* como tal, sino el *ser* que existe *porque* existe, el ser como absoluta mediación de sí consigo mismo. Este ser es la *sustancia*" (*CL*, 492). "Absoluta necesidad" significa, como sabemos, que todas las condiciones están puestas, pero éstas no son exteriores a la sustancia. Constituyen su mismo contenido: "Absoluta relación". La sustancia es el sujeto en-sí y, como sabemos, el sujeto es relación. Nos encontramos con el sujeto libre en-sí.

Estamos en la inmediación devenida, no simplemente en el "ser", primera inmediación, sino en el ser que es "absoluta mediación de sí consigo mismo", mediación inmediata, mediación todavía no puesta, mediación en-sí. "Existe porque es existe", absolutamente necesario, es decir, absolutamente libre.

"La sustancia, al ser esta unidad del ser y de la reflexión, es esencialmente el *aparecer [Scheinen]* y el *ser-puesto [Gesetzsein]* de aquéllos" (*CL*, 492). Ser y reflexión se superan, pues, en la sustancia. Ésta no es un algo ni tampoco una abstracción, sino el "aparecer", el "iluminar", el "resplandecer" y la posición del ser y la reflexión. Ser y reflexión se hallan superados en la sustancia.

La sustancia, además "es *totalidad que aparece,* la *accidentalidad*". No hay sustancia sin accidentes, ni accidentes sin sustancia. Desde Aristóteles lo sabemos; tal vez no sabíamos que accidentalidad y sustancia son lo mismo, o son dos momentos de una misma realidad. Para comprenderlo nos detendremos en una larga cita:

> A causa de esta *inmediata identidad* y presencia de la sustancia en los accidentes no hay todavía ninguna diferencia *real.* En esta *primera* determinación la sustancia no se ha manifestado todavía según su concepto total. Cuando se diferencia la sustancia considerada como el *ser-en-sí* y *por-sí,* idéntico consigo mismo, con respecto a sí misma considerada como totalidad *de los accidentes,* entonces ella es, como *poder [Macht]* lo que *media [das Vermittelnde].* Este poder es la *necesidad,* el *persistir* positivo de los accidentes en su negatividad, y su puro *ser-puestos* en su subsistir; este término *medio [diese Mitte]* es así unidad de la sustancialidad y de la accidentalidad mismas, y sus términos *extremos* no tienen ninguna subsistencia propia. Por consiguiente la sustancialidad es sólo la relación que desaparece de inmediato. No se refiere a sí misma como un negativo, sino que, como unidad inmediata del poder consigo mismo, está en la pura *forma de su identidad*, no en la de su *esencia negativa*. (*CL*, 493-494)

En la relación de la sustancialidad, entre sustancia y accidentes hay inmediatez, primer momento de una nueva etapa de la dialéctica del sujeto-objeto. En consecuencia, entre ellos no se halla presente ninguna diferencia real. La diferencia *(Unterschied)* se encuentra todavía en su primer momento, es decir, en-sí.

En un segundo momento, cuando la sustancia se ponga, es decir, cuando el sujeto en su momento sustancial se ponga, entonces la sustancia aparecerá como "el poder" *(die Macht)* que media, es decir, que funciona como término medio *(Mitte)* de un silogismo que tiene como extremos la sustancialidad por un lado y los accidentes, por el otro.

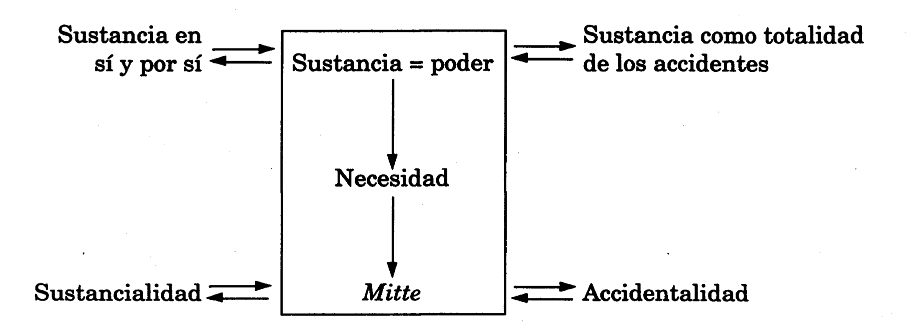
¿Ahora bien, ¿qué es este poder? Es la "necesidad" que mantiene firme-

mente atados los accidentes y la sustancialidad a la sustancia. Resuenan aquí los versos del poema de Parménides:

> Él mismo es, en lo mismo permanece
> y por sí mismo el Ente se sustenta;
> de esta manera
> firme en sí se mantiene,
> que la *Necesidad* forzuda no lo suelta
> y en vínculos de límite
> lo guarda circundándolo. (*LP*, 44)

Aparentemente, al llegar a la sustancia el movimiento del objeto al sujeto de la totalidad del sujeto-objeto se ha paralizado. Pensar eso sería olvidar que la sustancia no es algo, no es un sustantivo, sino una relación "que desaparece de inmediato". No es algo que se pueda "tomar". "La sustancia existe sólo como lo *interior* de los accidentes, y éstos sólo se hallan en la sustancia" (*CL*, 494).[5]

Podemos representar la relación sustancial de la manera siguiente:



Relación que desaparece inmediatamente

3.2. La relación de causalidad

La sustancia es la relación en su concepto inmediato. Esa relación es, a su vez, causa. O mejor, la sustancia se desarrolla como causa. Ésta es la

5. Esta totalidad sustancia-accidentes nos ilumina sobre la concepción hegeliana del Estado y su relación con los individuos. Éstos son como los accidentes de la sustancia que es el Estado, pero no se trata de la sustancia y los accidentes según la concepción aristotélica. Se trata del silogismo de sustancialidad y accidentes, totalidad racional.

verdad de aquélla. La sustancia es el poder-en-sí, mientras que la causa es el poder reflejado en sí, es decir, hacia sí; "pone las determinaciones y *las diferencias de sí*". Es la "sustancialidad superada".

La sustancia ya es la causa. La relación sustancia-accidentes deviene ahora causa-efecto. La sustancia sólo tiene realidad como causa que del en-sí debe pasar al para-sí.

> La absoluta capacidad de actuar es *causa,* es decir, constituye el poder de la sustancia *en su verdad* como manifestación, que también *expone* de inmediato, en su devenir, lo que existe *en sí,* es decir, el accidente (que es el ser-puesto), y lo *pone como ser puesto* –esto es, como *el efecto*–. Por lo tanto éste es *en primer lugar* lo mismo que la accidentalidad de la relación de sustancialidad, es decir, la sustancia como *ser-puesto*; pero, *en segundo lugar,* el accidente como tal es sustancial sólo por su desaparecer [...] la causa está manifestada en el efecto como sustancia integral. (*CL*, 495)

La sustancia es poder *(Macht)* o, mejor, es capacidad de actuar. El accidente es su efecto. El accidente "como ser puesto" es el efecto. Así como el ser sólo tiene realidad como *Dasein,* la sustancia la tiene como causa, y sólo la tiene en el efecto. La causa, por su parte, sólo es real en el efecto.

> La causa es causa sólo porque produce un efecto, y *la causa no es otra cosa que esta determinación, la de tener un efecto, y el efecto no es otra cosa que el tener una causa.* En la causa misma como tal se halla su efecto, y en el efecto se halla la causa. Si la causa no actuara todavía, o si hubiese cesado de actuar, no sería causa –y el efecto, cuando su causa ha desaparecido, ya no es efecto, sino una realidad diferente. (*CL*, 495-496)

De modo que nada hay en la causa que no se halle en el efecto y nada hay en éste que la causa no contenga. Lo propio de la causa es la determinación de tener un efecto y lo propio del efecto es tener una causa. Causa-efecto forman, pues, una totalidad en la cual la causa "se apaga" una vez producido el efecto.

Hegel, fiel siempre a su visión dialéctica, distingue entre la *causa formal* y la *causa determinada,* para culminar en la superación *(Aufhebung),* o sea, en la *acción y reacción,* con lo cual hemos pasado a la *acción recíproca,* verdadero en-sí del concepto. En la causa determinada el contenido y la forma son puestos como diferentes. "Como formal, ella es la infinita relación del absoluto poder, cuyo contenido es la pura manifestación o necesidad" (*CL*, 496). Momento de la inmediatez, de la pura abstracción.

> Al contrario, como causalidad finita, tiene un contenido *dado,* y se

> comporta como una diferencia extrínseca respecto a este idéntico, que en sus determinaciones es una y la misma sustancia. (*CL*, 496)

La causalidad determinada tiene la particularidad de ser una proposición *analítica,* es decir, "la *misma cosa,* que una vez se presenta como causa, y otra como efecto, allí como una particular existencia, aquí como ser-puesto o como determinación en otro" (*CL*, 496). Ejemplo claro es la proposición "La lluvia humedece", una verdadera tautología en la que lo mismo se expresa de dos maneras diferentes: el agua y la humedad.

Está claro que esta causalidad no puede aplicarse ni a las realidades "físico-orgánicas", ni a las "espirituales", porque *"el viviente no deja que la causa alcance su efecto,* la elimina como causa". Así, el alimento no es causa de la sangre, ni el clima jónico, causa de las obras de Homero. Lo propio del espíritu, por su parte, es "no dejar continuar en sí una causa, sino la de interrumpirla y transformarla" (*CL*, 497-498).

En la causalidad determinada, la causa se presenta como diferente del efecto. ¿Qué los une? Evidentemente un sustrato. Éste sostiene la interminable sucesión de causas y efectos tanto hacia delante como hacia atrás, produciendo el mal infinito que conocemos, infinita regresión de causa en causa, como infinita progresión de efecto en efecto.

Pero en realidad, causa y efecto, "cada una de estas determinaciones se supera en su ponerse y se pone en su superarse [...]. Este *convertirse en otro* de la misma [causalidad] es su *propio ponerse.* La causalidad, por ende, *se presupone* a sí misma, o sea, se condiciona" (*CL*, 501). La sucesión de causas que se prologan al infinito tanto hacia adelante como hacia atrás es la lectura que hace el entendimiento. La razón ve que el poner de la causa es al mismo tiempo su propio presuponer. No estamos hablando simplemente de objetos, puras cosas, sino de la realidad subjetual aunque no en su momento del para-sí, sino del en-sí.

Con ello llegamos al tercer momento, la *acción y la reacción.* "La causalidad es un actuar que *presupone*" o, en otras palabras, un poner que presupone, aproximación al sujeto que ya conocemos.

> La causa está *condicionada [bedingt],* es la relación negativa consigo misma como con otro presupuesto, extrínseco, que *en sí,* pero sólo *en sí,* es la causalidad misma. (*CL*, 501)

El presuponer del poner de la causa es la condición de ésta. La "causa está condicionada", pero lo está por su propio presuponer, que el entendimiento contempla como presupuesto "extrínseco". La condición no se encuentra afuera, pues es "la relación negativa consigo misma".

> Aquella primera causa que actúa primero, y recibe de vuelta en sí

> su acción como reacción, se presenta así de nuevo como causa, de modo que el actuar que en la causalidad finita termina en la progresión del falso infinito, queda doblegado y se convierte en un *actuar recíproco,* que vuelve a sí, es decir, un *actuar recíproco* infinito. (CL, 504)

3.3. La acción recíproca

La exterioridad de la causa con relación a su efecto que lleva al falso infinito es el mecanismo que se supera en la "acción recíproca" que "es sólo la causalidad misma; la causa no sólo tiene un efecto, sino que en el efecto está en relación consigo mismo como *causa*" (CL, 505). En el efecto la causa está consigo misma. Causa-efecto, totalidad que camina. Las accidentalidades, las circunstancias, no se encuentran afuera, desparramadas por doquier. Conforman su condición.

De esta manera, la necesidad deviene libertad, uno de los pasos más importantes y menos comprendidos de la dialéctica hegeliana. El entendimiento ve la necesidad como ciega, pues los condicionamientos de ésta aparecen desparramados. En la acción recíproca la razón ve cómo la necesidad deviene libertad. Suele interpretarse que para Hegel la libertad no es otra cosa que la necesidad comprendida. Ello no es enteramente falso, pero lo es al interpretarse con el entendimiento, de manera que la necesidad, al tener afuera sus condiciones, sigue siendo necesidad.

Lo que Hegel dice es algo diferente. La necesidad como ciega es la manera como el entendimiento contempla la realidad, no logrando unir los átomos en los que el mundo se le desparrama. Para la razón no hay átomos o circunstancias sueltas, de manera que "la necesidad no se convierte en *libertad* porque desaparezca, sino solamente porque su identidad, que todavía es *intrínseca,* se *manifiesta*" (CL, 505).

Esto aparecerá más claro en la Tercera Parte, referida al concepto. La necesidad implica que el "ponerse" del sujeto está determinado por las circunstancias, cuando no se ven las circunstancias como el presuponerse del ponerse subjetual. Es que entonces no hay un verdadero ponerse, pues son las circunstancias las que ponen. Reina entonces la necesidad. Sólo cuando las circunstancias se iluminan como el "presuponerse", la necesidad se ilumina como libertad.

TERCERA PARTE

CIENCIA DE LA LÓGICA SUBJETIVA, O SEA, LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

Introducción

Las dos primeras partes de la *Lógica*, la lógica del ser y la de la esencia, conforman la lógica objetiva. La lógica que comenzamos a estudiar ahora, la del concepto, es la subjetiva. Era esperable que esto fuese así pues, como desde el principio sabemos, la marcha dialéctica de la totalidad sujeto-objeto a la que había arribado la *Fenomenología* es, en la *Lógica*, del objeto al sujeto, del ser al concepto.

Ahora bien, Hegel nos advierte de una dificultad especial con la que tropieza en esta tercera parte. En las dos anteriores, se encontraba como quien tiene que edificar una ciudad en un desierto. Ello significa que allí todo era nuevo. En realidad el material existía, pero desparramado en la ontología y la metafísica. Colocar al ser, la cantidad, la esencia, etc., en el ámbito de la lógica representaba una novedad absoluta.

Diferente es la situación con la lógica del concepto, pues aquí de lo que se trata es de "dar una nueva disposición a una vieja ciudad, edificada sólidamente y mantenida en un estado constante de posesión y población". El problema es que esa vieja ciudad está formada por material muerto en el que es necesario "encender de nuevo el concepto viviente" o, en otras palabras, resucitar a un muerto, siendo este muerto la vieja lógica formal.

Hablar del concepto como lo entiende Hegel no es fácil. No podemos partir de él. De hecho nos encontramos en la tercera parte de la *Lógica* y recién nos ponemos a reflexionar sobre el concepto. Antes no había sido posible. Efectivamente: "El *concepto* debe ante todo ser considerado en general como el *tercero* con respecto al *ser y la esencia*, esto es, a lo *inmediato* y la *reflexión*. Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su *devenir;* pero él es la *base* y *verdad* de ellos, considerada como identidad donde ellos han perecido y están contenidos" (*CL*, 511). El ser y la esencia son momentos del concepto. Toda la *Lógica* no es otra cosa que la odisea del concepto.

Éste se encuentra en-sí en el ser, se escinde en la esencia y se recupera en el concepto.

Ello significa que "la *lógica objetiva,* que considera el *ser* y la *esencia,* constituye, por ende, propiamente la *exposición genética del concepto*" (CL, 511). El concepto es el sujeto, el sujeto-objeto, la realidad *(Wirklichkeit)* que se autodesarrolla en una odisea que no deja de avanzar en círculos espirados sin fin. El concepto ya está en el ser, pero sólo está en-sí. Allí todavía no ha nacido o, mejor, ha tenido un primer nacimiento. Necesita un segundo nacimiento, su verdadera génesis. De ella se ocupa la *Lógica*.

En el capitalismo se ha producido una perversa inversión que ha llevado a transportar la subjetualidad desde el sujeto creador al producto de su creación, transformado en capital, simbolizado en el dinero. Para aclarar su génesis Marx escribe en *El capital:*

> De lo que aquí se trata [...] es de llevar a cabo [...] dilucidar la génesis de esa forma dineraria, siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión del valor contenida en la relación de valor existente entre las mercancías: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero. (EC, 59)

> *El concepto es la* verdad *de la sustancia, y, como la manera determinada de relación de la sustancia es la* necesidad, la libertad *se muestra como la* verdad de la necesidad, y como la *manera* de relación del concepto. (CL, 512)

Ya conocemos el concepto ontológico de verdad, tan caro a Hegel. El concepto es la realización de la sustancia, o de lo que la sustancia significa. La sustancia es el en-sí del concepto y, como la manera de ser, la constitución propia de la sustancia, es la necesidad, la libertad, la manera de ser del concepto es la verdad de la necesidad. Lo que en la necesidad aparecía como oscuridad, es luz en el concepto. La claridad es la verdad de la oscuridad.

El concepto es el sujeto, pero éste es intersubjetivo. Hemos llegado, de esa manera, a la plena intersubjetividad, a la realización de la razón, o sea, de la libertad. Paso de la necesidad a la libertad, de difícil comprensión. Refutando a Spinoza, quien se frena en la sustancia, aclara Hegel: "La *unidad* de la sustancia es su relación de *necesidad*; pero así ella es sólo *necesidad intrínseca*; cuando se *pone* por medio del momento de la negatividad absoluta, ella se convierte en *identidad manifestada* o *puesta,* y con eso en la *libertad,* que es la identidad del concepto" (CL, 515). Hemos llegado, pues, al "reino de la libertad".

Sobre el concepto, aclara Hegel, se han acumulado habladurías que no corresponden.

> El concepto, cuando ha logrado una tal *existencia [Existenz]*, que por sí misma es libre, no es otra cosa que el *yo*, o sea la pura autoconciencia. Yo tengo, sin duda, conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el *yo* es el puro concepto mismo, que, como concepto, ha alcanzado el *ser-ahí*. (*CL*, 516)

Cuando se expresa que el yo tiene conceptos, en realidad, por "conceptos" se entienden las representaciones propias del entendimiento. Se supone que el yo es una base o, más bien, una especie de balde que tiene determinados objetos denominados "conceptos". Afirmar que yo tengo pensamientos es no pensar ni lo que es el yo, ni lo que es el pensamiento. El yo es el concepto, la autoconciencia, el sujeto, "negatividad que se refiere a sí misma".

Pero este yo, autoconciencia o sujeto, no es sólo el yo individual, sino también y esencialmente el colectivo que se realiza en la plena eticidad que es el Estado ético, verdadero reino de la libertad. En efecto, "el Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad *patente*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe" (*FD*, § 257).

Hegel culmina la introducción, de la que hemos extraído los pasajes que nos parecen fundamentales para la comprensión de todo el movimiento, con una mirada general sobre todo el recorrido hasta el presente y con la división de la lógica del concepto.

"El concepto fue considerado antes como la unidad del *ser* y la *esencia*. La esencia es la *primera negación* del ser, que se ha convertido así en *apariencia;* el concepto es la *segunda* negación, o sea, la negación de la negación, y por ende, es el ser restablecido, pero como la infinita mediación y la negatividad de este ser en sí mismo" (*CL*, 527). Es el recorrido o la odisea del sujeto. Un perfecto círculo, pero que camina. En consecuencia, un círculo espiralado.

Ahora veamos la división de la lógica del concepto:

1) *La subjetividad o el concepto formal*, momento de la inmediatez, esfera del entendimiento. En consecuencia, la verdad sólo en su momento de en-sí. Los tres momentos que conocemos por la lógica formal, el concepto, el juicio y el silogismo, salen de su abstracción y fijación, y cobran vida, se ponen en movimiento, entran en el proceso dialéctico del que los había sacado el entendimiento.

2) *La objetividad*, el concepto formal que se convierte en cosa. El concepto sale, se exterioriza, se objetualiza. El sujeto no puede realizarse sin objetualizarse, sin sumergirse en las aguas del objeto. Mecanismo, quimismo y

teleología son los momentos a través de los cuales el sujeto recupera al objeto.

3) *La Idea, el concepto adecuado*. El concepto se recupera hasta su plena realización. De esa manera, llega a la libertad "por cuanto conoce este mundo objetivo suyo en su subjetividad y ésta en aquél".

CAPÍTULO 9
La subjetividad en su inmediatez

El concepto se divide en sus tres momentos:

1) El concepto *(der Begriff)* como tal. "El concepto en el *comienzo*, o sea el que existe como *inmediato*". La unidad es inmediata con acentuación de la universalidad.

2) El juicio *(das Urteil)*. El concepto *se escinde*. "Por el hecho de ser absoluta negatividad, se dirime y se pone como lo *negativo*, o como el *otro* de sí mismo." Ello implica que la unidad se rompe. La acentuación ahora cae en la particularidad.

3) El silogismo *(der Schluss)*. Es el momento de la superación. Los momentos separados por el juicio logran ahora su unidad en un momento superior. "En el silogismo están puestos tanto los momentos del concepto como extremos *independientes*, como también la *unidad que los media*" (CL, 529). En lugar de la universalidad y de la particularidad ahora la acentuación recae en la individualidad, en lo concreto de la universalidad que incluye la particularidad.

1. El concepto

El concepto se desarrolla dialécticamente, recorriendo sus tres momentos: *universalidad, particularidad e individualidad o singularidad.*

El *concepto universal* es el concepto puro, "absolutamente infinito, incondicional y libre". Posee la absoluta identidad consigo mismo. El concepto universal no es abstracto; la abstracción siempre es un aislamiento. El universal es rico en contenido, es concreto. Es la vida, el yo, el espíritu.

El concepto universal se *particulariza*. La *particularidad* "no es un *límite*, en cuyo caso se comportaría hacia un *otro* como hacia un *más allá* de

ella; más bien [...] es el propio momento inmanente de lo universal; por consiguiente éste, en la particularidad, no se halla en otro, sino absolutamente en sí mismo" (*CL*, 535).

El particular es momento inmanente del universal. En realidad, es el desarrollo dialéctico que conocemos y que se repite en los distintos momentos del desarrollo de la dialéctica del sujeto-objeto. La particularidad no es algo otro, separado de la universalidad. Es un momento de ésta, de manera que en la particularidad está la universalidad. En la especie "rosa" está el género "vegetal".

Al tratar del concepto universal nos estamos refiriendo fundamentalmente al espíritu, no tanto a la naturaleza, porque ésta no puede "mantener firme y representar la severidad del concepto" (*CL*, 537). La naturaleza es el "ser-fuera-de-sí del concepto" esparcida en la diversidad. También el espíritu, a pesar de "tener de inmediato el concepto" se expande en una multitud de representaciones, pero el concepto es "la potencia absoluta" que en lo exterior se permite expresarse en múltiples representaciones.

Al referirnos al momento de la particularización, como lo estamos haciendo, nuestra mirada se dirige naturalmente al entendimiento o intelecto *(Verstand)* que es el que posee la infinita fuerza para separar, escindir y por ende particularizar el universal. Corresponde a la razón restablecer los lazos que el entendimiento ha roto, restablecimiento que se realiza en un nuevo nivel. La *individualidad* es el tercer momento del concepto, el absoluto retorno a sí.

En este momento Hegel intercala una importante nota sobre "Las especies habituales del concepto". Rechaza el intento de enumerar o contra los conceptos, pues los números tienen como principio el "uno" y, en consecuencia, "reduce las cosas numeradas a cosas del todo separadas y del todo indiferentes entre ellas", lo cual es obra del entendimiento. Otro tanto hay que decir de los intentos de clasificar los conceptos, por ejemplo, en "simples y compuestos" o en "contrarios y contradictorios" como si fuesen dos conceptos separados, indiferentes entre sí.

Todos estos errores provienen del entendimiento, incapaz de "concebir"; "los objetos de la conciencia" deben ser "*concebidos [begriffen]*, es decir que su simplicidad tiene que ser determinada mediante su diferencia intrínseca" (*CL*, 543). Universal, particular, individual, no son conceptos diferentes, separados, sino momentos del concepto. Lo mismo pasa con "contrario" y "contradictorio". No son dos especies distintas de conceptos, sino dos momentos de la dialéctica conceptual.

El tercer momento del concepto es *el individuo* o la *individualidad* que consiste en "la *reflexión* del concepto *en sí mismo,* a partir de su determinación" (*CL*, 546). La representación aísla este tercer momento y lo convierte en un concepto separado de los otros momentos, es decir, del universal y del particular.

2. El juicio

"El juicio es la *determinación [Bestimmheit]* del concepto, *puesta* en el *concepto* mismo" (CL, 551). Mediante el juicio el concepto se determina a sí mismo, es decir, se pone como determinado. Si vamos a hablar de tesis, éste sería su momento, no el primero como normalmente se la presenta a la dialéctica hegeliana. Bien lo aclara Hegel:

> Por consiguiente el juicio puede llamarse la primera *realización [die nächste Realizierung]* del concepto, puesto que la realidad designa en general la entrada en el *ser-ahí* –la existencia– *como un ser determinado*. (CL, 551)

El momento del juicio es el de la particularidad. Es en ese momento en que el concepto "se pone", se determina, entra en el ser-ahí o existencia. Ese presuponer del juicio presupone el universal. Posición-presuposición, dos momentos inescindibles que ya hemos considerado. Tenerlo en cuenta nos evitará el error común de considerar la dialéctica a partir de una "tesis" que parece caer del cielo o surgir de la nada.

Para tener una idea clara del juicio es menester partir de la "unidad originaria del concepto" porque "el juicio es el dirimirse del concepto por sí mismo; *esta unidad,* por ende, es el fundamento del que hay que partir, para considerar el juicio según su verdadera *objetividad.* Por lo tanto, éste es la *división originaria [die ursprüngliche Teilung]* del uno originario; la palabra *juicio [Ur-teil]* se refiere así a lo que el juicio es en sí y por sí" (CL, 553).

Hegel hace alusión al vocablo alemán *Ur-teil* que significaría división, escisión, fractura originaria. Ése es el sentido que le diera Hölderlin. Félix Duque acota que ese significado es falso (cf. HFM, 700, nota 1.669), lo cual no invalida la concepción hegeliana del juicio en cuanto que no está fundamentada en la etimología que sólo le sirve como apoyo.

El juicio consta de un sujeto y un predicado. Ahora bien, "*el sujeto sin predicado* es lo que es en el fenómeno *la cosa sin propiedades, la cosa-en-sí,* es decir, un fundamento vacío e indeterminado; así representa el *concepto en sí mismo,* que consigue sólo en el predicado una diferenciación y una determinación: esto constituye por tanto el lado del *ser-determinado* del sujeto" (CL, 555).

Sujeto y predicado no constituyen dos realidades separadas que luego se acoplan. No existe un sujeto que sería como un perchero sobre el cual luego se cuelgan las prendas de vestir. Sujeto y predicado constituyen una totalidad. Es la totalidad del concepto. No se puede considerar uno separado del otro. El sujeto sin predicado no existe, es un vacío. Sólo existe en el predicado. Ello significa que no es el sujeto quien subsume al predicado

sino al revés, pero no debemos considerar la subsunción como algo extrínseco. El predicado subsume en la medida en que "expresa el sujeto en su concepto".

El juicio es, pues, un momento, el segundo del concepto, y se divide de acuerdo con los grandes momentos de la división del concepto que considera la *Lógica*. A la *lógica del ser* corresponde el *juicio del ser-ahí;* a la *lógica de la esencia* corresponde el *juicio de reflexión* y a la *lógica del concepto, el juicio de necesidad y el conceptual*. Como siempre el movimiento es desde la inmediatez, juicio del ser-ahí, a través de la mediación, juicio de la reflexión, para lograr la inmediación devenida, juicios de la necesidad y conceptual.

2.1. Juicio del Dasein *o cualitativo*

En el juicio cualitativo, del ser-ahí o de inherencia, correspondiente al nivel de la lógica del ser, el sujeto es individual y el predicado universal, designando una cualidad general, inmediata y, por ende, sensible. El juicio es correcto, pero no verdadero, porque "la verdad descansa únicamente en la forma, es decir, en el concepto" (*Enc.*, § 172).

El sujeto y el predicado quedan desparejos pues el sujeto tiene otras cualidades además de las señaladas en el predicado y éste es accidental, califica además a otros sujetos. Por lo tanto, sujeto y predicado se desbordan mutuamente. Si digo "Este clavel es blanco", formulo un juicio cualitativo en el cual el sujeto "este clavel" tiene otras cualidades, además de ser blanco, y el predicado "blanco" se aplica también a otros sujetos.

El juicio cualitativo puede ser:

1) *Positivo*: "Este clavel es blanco".
2) *Negativo*: "Este clavel no es blanco".
3) *Infinito*: "Este clavel no es una piedra", que se suprime a sí mismo y exige el pasaje a un juicio cuyo predicado está formado por determinaciones reflexivas

2.2. Juicio de reflexión o de cantidad

En este juicio, correspondiente a la lógica de la esencia, "el sujeto ya no es inmediatamente cualitativo, sino que está bajo la *relación* y en *conexión con otro*, con un mundo exterior" (*Enc.*, § 174). El sujeto es individual y el predicado, una relación indicada en términos como útil, peligroso, etc. El sujeto está subsumido en el predicado como algo accidental o individual. Es el predicado el que contiene lo universal y genérico. Son, pues, juicios subsuntivos.

Este juicio puede ser:

1) *Singular o individual*: El sujeto implica una reflexión en sí mismo y el predicado indica algo esencial: "Este hombre es mortal".
2) *Particular*: "Algunos hombres son mortales".
3) *Universal*: "Todos los hombres son mortales".

Si todos los hombres son mortales, "el hombre es mortal", con lo cual hemos pasado al juicio de necesidad.

2.3. *Juicio de necesidad*

"El juicio de necesidad como juicio de la identidad del contenido dentro de su distinción contiene por una parte en el predicado la *sustancia* o *naturaleza* del *sujeto,* lo universal *concreto,* el *género;* y por otra parte contiene la determinidad esencial *exclusiva,* o sea, la *especie*" (*Enc.*, § 177). Ello significa que el juicio de necesidad expresa la naturaleza o esencia del sujeto, conectando un concepto específico, la especie, con otro genérico, el género.

Este juicio puede ser:

1) *Categórico*: "El sujeto tiene en el predicado su naturaleza *inmanente*", presentándose de esa manera "la *identidad sustancial* del sujeto y el predicado", pues "el sujeto está reflejado en su predicado en su ser-en-sí-y-por-sí" (*CL*, 574). Por ejemplo: "La rosa es una planta".
2) *Hipotético*: "*Si A existe, entonces B existe;* es decir, *el ser de A no es su propio ser, sino el ser de otro, esto es, de B.* Lo que está puesto en este juicio es la *conexión necesaria* de determinaciones inmediatas, que en el juicio categórico todavía no está puesta" (*CL*, 575).
3) *Disyuntivo*: "Es la universalidad objetiva, puesta al mismo tiempo en unión con la forma. Contiene, pues, *en primer lugar*, la universalidad concreta, o sea, el género en forma *simple,* como sujeto; *en segundo lugar*, contiene la *misma* universalidad, pero como totalidad de sus diferentes determinaciones. Por ejemplo: *A es B o es C*" (*CL*, 576).

En el juicio de necesidad se expresa, pues, la naturaleza o esencia de las cosas, con lo cual se produce el pasaje al juicio conceptual.

2.4. *Juicio conceptual*

> El concepto, en este juicio, está puesto como base y dado que está en relación con el objeto, está *como* un *deber ser,* al que la realidad puede o no corresponder. Por consiguiente sólo un tal juicio contiene un verdadero acto judicativo. Los predicados: *bueno, malo, verdade-*

> *ro, hermoso, exacto, etc.,* expresan que la cosa ha sido *comparada* con su *concepto* universal, como con un *deber ser* absolutamente presupuesto, y que tiene o no *coincidencia* con él. (*CL*, 579)

El juicio conceptual puede ser:

1) *Asertórico*: "El sujeto es un individuo concreto en general, el predicado lo expresa como *relación* con su *realidad,* determinación o *constitución* y su *concepto*" (*CL*, 580). Por ejemplo: "Esta casa es buena".
2) *Problemático*: "Si posee tales cualidades, es buena".
3) *Apodíctico*: "La casa así construida es buena".

3. El silogismo

"El *silogismo [der Schluss]* ha resuelto algo así como la reconstrucción del *concepto en el juicio,* y por eso como la unidad y verdad de ambos" (*CL*, 585). Con el silogismo llegamos a la culminación del proceso de realización de la subjetividad. Hemos partido del concepto en su inmediación. Allí hemos visto sus tres momentos –universal, particular e individual– en relación inmediata. Hemos seguido con la escisión que se produce en el juicio y ahora nos encontramos con la reconstrucción de la unidad escindida que se produce en el silogismo.

"En el *silogismo* las determinaciones del concepto están como los extremos del juicio y al mismo tiempo está puesta la *unidad determinada* de ellos" (*CL*, 585). En el silogismo se produce la unidad que había sido fracturada en el juicio. No es la unidad inmediata; es la unidad inmediata pero devenida, superada. La fractura que se produce en el juicio constituye un enriquecimiento cuando se restaura en el silogismo. Es el máximo enriquecimiento.

> Por lo tanto el silogismo es el concepto totalmente puesto; por consiguiente es lo racional *[das Vernünftige].* El entendimiento se halla considerado como la facultad del concepto *determinado,* que se mantiene firme *por sí,* por medio de la abstracción y de la forma de la universalidad. Sin embargo en la razón los conceptos *determinados* están puestos en su *totalidad* y *unidad.* Por consiguiente no sólo el silogismo es *racional,* sino que *todo lo racional es un silogismo [alles Vernünftige ist ein Schluss].* (*CL*, 585)

La sucesión de concepto, juicio y silogismo, como es obvio, no es una innovación hegeliana. Pertenece a la lógica formal que todo el mundo conoce. Lo nuevo, como acontece siempre en Hegel, es que tales tópicos de la lógica

formal dejan de dormir la siesta o de perderse en las nubes de la abstracción, para comenzar a moverse hasta adquirir una velocidad endiablada.

"El silogismo es el concepto totalmente puesto." Nunca se sale del concepto, esto es, de la realidad en sentido fuerte *(Wirklichkeit)*, es decir, del sujeto que es intersujeto, realidad intersubjetiva, sujeto colectivo, en último término, Idea, como veremos. Ahora bien la realidad, o el sujeto o concepto, es tal en la medida en que "se pone". Pero el ponerse no es simplemente un momento pasajero. Abarca todo el proceso de su construcción.

En ese proceso hay momentos. El correspondiente al silogismo es el tercero, el del "universal concreto", el del "individuo", el de la totalidad realizada, en consecuencia, el de la "racionalidad". Por ello, "todo lo racional es un silogismo". A ello se opone el entendimiento o intelecto *(Verstand)*, para el cual la realidad es fija, inmóvil y abstracta. Sólo la razón *(Vernunft)* es capaz de sacar al entendimiento de su inmovilidad.

Pero entendimiento y razón no son dos facultades que tiene el sujeto, sino dos momentos del mismo sujeto, dos "configuraciones" *(Gestalten)* cuya sucesión hemos visto desarrolladas en la odisea del sujeto que describe la *Fenomenología del espíritu.* El momento del entendimiento es el del juicio, el de la ruptura; el de la razón es el del silogismo, momento culminante en el que la realidad *(Wirklichkeit)* es realmente "racional" *(vernünftig)*.

> Ahora, en primer lugar, el silogismo como el juicio es *inmediato;* así sus determinaciones *(términos)* son determinaciones *simples, abstractas*; es así el *silogismo del entendimiento.* Si nos detenemos en esta forma suya, entonces será claro que la racionalidad en él, aunque esté presente y puesta, no aparece que lo esencial del silogismo es la *unidad* de los extremos, el *término medio [die Mitte]* que los vincula y el *fundamento [der Grund]* que los sostiene. (*CL*, 586)

El primer momento de cualquier etapa del proceso dialéctico que tomemos en consideración siempre es el de la inmediatez. Ésta, por su parte, es la del entendimiento o intelecto que siempre va delante de la etapa de la razón. No se la puede eliminar. Es etapa necesaria. El problema es que tiende a estabilizarse, hace fuerza para que la razón no pueda avanzar y poner en movimiento lo que ha sido inmovilizado.

La etapa del entendimiento o intelecto no es irracional. Todo lo contrario, es racional, pero la racionalidad no está puesta. No ha pasado al acto, para emplear la terminología aristotélica. Si el sujeto se estaciona allí, la racionalidad no llega a su plenitud. El silogismo clásico pertenece a la lógica formal en la cual "la abstracción, manteniendo firme la *independencia* de los extremos, les contrapone esta *unidad,* como una determinación que por sí es igualmente firme, *existente por sí,* y la concibe de este modo, más bien como una *no unidad* que como una unidad" (*CL*, 586).

En el silogismo formal los extremos aparecen como independientes, firmes, de manera que la única unión que puede haber entre ellos tiene necesariamente que venir de fuera. Es una unión agregada, de modo que, en realidad, agrega una determinación más con su independencia, por lo que esa pretendida unión en realidad desune. A ello contribuye el hecho de que la expresión "término medio" haya sido extraída de la "representación espacial", con lo cual se facilita la tendencia a detenerse en la exterioridad de las determinaciones.

Lo esencial del silogismo está constituido por el "término medio" No sólo es lo que une los extremos, sino que también es su fundamento. O mejor, los une precisamente porque es su fundamento. Los extremos pasan continuamente del uno al otro a través del fundamento o término medio.

El silogismo se divide en:

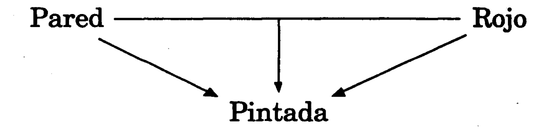
3.1. Silogismo del ser-ahí o cualitativo o inmediato

> Las determinaciones del concepto, en cuanto *abstractas,* están meramente una ante otra bajo *relación* extrínseca, y eso de tal modo que los dos extremos son la singularidad y la universalidad, mientras el concepto, en cuanto *término medio* que los concluye, solamente es la *particularidad* abstracta. (*Enc.*, § 182)

Nos encontramos pues con el silogismo del entendimiento. Uno de los extremos es una singularidad, por ejemplo "esta pared"; el otro, una universalidad, por ejemplo "rojo". El término medio, "una particularidad abstracta", por ejemplo "está pintada". Tenemos entonces el silogismo:

Una pared pintada de rojo es roja.
Esta pared está pintada de rojo.
Luego, esta pared es roja.

Gráficamente:



Todo silogismo siempre es la relación entre el universal, el particular y el singular, entre el universal abstracto, el particular y el universal concreto. Los representamos mediante las letras:

U = Universal
P = Particular
S = Singular

U, P y S pueden combinarse de diferentes maneras, dando lugar a las diversas figuras del silogismo. El que aparece en segundo lugar es el término medio.

Primera figura: S – P – U
Segunda figura: P – S – U o U – S – P
Tercera figura: S – U – P o P – U – S
Cuarta figura: U – U – U (El silogismo matemático).

3.2. Silogismo de la reflexión

> En el silogismo de la reflexión los extremos que, en el silogismo del ser-ahí, parecían como subsistentes por sí, indiferentes mutuamente, se reflejan mutuamente. En una determinación aparece también la otra y el término medio es la *totalidad* de las determinaciones; así es la unidad *puesta* de los extremos; pero en primer lugar es la unidad de la reflexión, que los comprende en sí, un comprender que, como *primera* superación de la inmediación y *primera* referencia de las determinaciones, no es todavía la absoluta identidad del concepto. (*CL*, 604)

Del ámbito del ser en que nos encontrábamos hemos pasado al de la esencia, o sea, de la reflexión. Se supera la inmediación, pero no es todavía la "absoluta identidad del concepto" que sólo se logra en el tercer momento, el de la subjetividad o concepto.

El silogismo de la reflexión se divide en el silogismo de la totalidad, el silogismo de la inducción y el silogismo de la analogía.

1) *Silogismo de la totalidad:*

Todos los hombres son mortales.
Julio es hombre.
Julio es mortal.

2) *Silogismo de la inducción:*

Todos los metales son conductores de electricidad.
El cobre es un metal.
El cobre es conductor de electricidad.

3) *Silogismo de analogía:*

La tierra está habitada.
La luna es una tierra.
La luna está habitada.

3.3. Silogismo de la necesidad

> Este silogismo está *lleno de contenido [inhaltsvoll]*, porque el término medio *abstracto* del silogismo del ser-ahí se ha puesto como aquella *diferencia determinada,* que él representa como término medio del silogismo de reflexión. Pero esta diferencia se ha reflejado de nuevo en la simple identidad. (*CL*, 612)

Los silogismos, desde el correspondiente al ser-ahí, pasando por el de la reflexión para culminar en el que corresponde a la necesidad, han avanzado de lo abstracto a lo concreto, de lo inmediato a lo mediato, de lo superficial a lo profundo, de lo externo a lo interno. El silogismo se ha ido llenando de contenido, de manera que ahora en el silogismo de la necesidad el término medio es ya la "diferencia determinada", como lo era en el silogismo de la reflexión, pero ahora esa diferencia "se ha reflejado en la simple identidad", porque se ha producido la negación de la negación.

> Este silogismo es, por ende, silogismo de *necesidad [Schluss der Notwendigkeit]* porque su término medio no es otro contenido inmediato, sino la reflexión sobre sí de la determinación de los extremos. Éstos tienen en el término medio su identidad interna, cuyas determinaciones de contenido son las determinaciones de forma de los extremos. (*CL*, 612)

La marcha conceptual que se expresa en los silogismos avanza desde la dispersión hacia la concentración. Al principio, en el silogismo del ser-ahí la conexión de los extremos con el término medio aparece como extrínseca. El término medio no logra ser la autoposición del sujeto. Extremos y término medio aparecen como "desparramados" con gran dificultad para unirse. Es como si les faltase el puente. Con el silogismo de la reflexión se avanzó, pero sólo ahora aparece con claridad que no se necesita puente alguno, porque el término medio es "la identidad interna" de las determinaciones expresadas en los extremos.

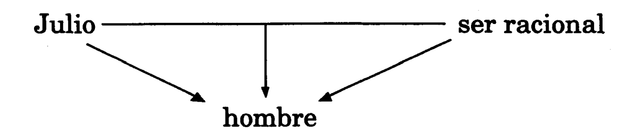
"De este modo el elemento, por cuyo medio los términos se diferencian, está como forma *extrínseca e inesencial,* y los términos están como momentos de un único *ser-ahí necesario*" (*CL*, 612). Toda impresión de dispersión, de exterioridad, queda como eso simplemente, como una impresión evanes-

cente. Los términos ahora pierden su independencia, su aislamiento, la necesidad del puente, pues pasan a ser "momentos" del único ser-ahí. Todas las cualidades de los extremos han pasado definitivamente al término medio.

1) *Silogismo categórico.* En este silogismo "el término medio es la identidad llena de contenido de sus extremos, que están contenidos en aquélla según su independencia, porque su independencia es aquella universalidad sustancial, es decir, el género" (CL, 613). El término medio ahora expresa la esencia de la sustancia de lo individual, pero la sustancia "elevada a la esfera del concepto" y, en consecuencia, "universal". Esa sustancia es el género, "la *única* esencia que recoge los tres términos".

El hombre es un ser racional. (Género)
Julio es hombre. (Especie)
Julio es un ser racional.

Gráficamente:



2) *Silogismo hipotético.* Para la comprensión del silogismo hipotético es bueno ponerlo en relación con el juicio hipotético con el que tiende a confundirse. "El juicio hipotético contiene sólo la *relación* necesaria sin la inmediación de los términos relacionados. *Si A existe, entonces B existe,* o sea, el existir de *A* es también a la vez el existir de *otro,* es decir, de *B*. Con esto todavía no se dice que *A existe,* ni que *exista B*. El silogismo hipotético añade esta *inmediación* del existir:

Si *A* existe, entonces existe *B*.
Ahora bien, *A* existe.
Luego, *B* existe" (CL, 614-615)

Si A es planta, B es planta.
A es planta.
B es planta.

Como se ve, *A* es sujeto en una de las premisas y en el término medio.

3) *Silogismo disyuntivo.* En este silogismo con el que la subjetividad está lista para pasar a la objetividad para resurgir como sujeto-objeto pleno en la Idea, "el término medio es *la universalidad llenada con la forma [mit der form erfüllte Allgemeinheit]*; se ha determinado como *totalidad,* como universalidad *desarrollada [entwikelte].* Por consiguiente, el término medio es tanto universalidad como particularidad e individualidad" (*CL*, 617).

El término medio ha dejado definitivamente de ser puente entre dos extremos que no terminaban de incorporársele de manera definitiva. Ello es lo que se logra con el silogismo disyuntivo. El término medio ya es todo, es la totalidad, es el individuo, el singular, el universal concreto. Ha superado todas las mediaciones.

A es *B* o *C* o *D*.
Pero *A* no es *C* ni *D*.
Luego, es *B*.

Ya prácticamente éste no es un silogismo. El sujeto *A* es el sujeto tanto en las premisas como en la conclusión.

> Se ha eliminado ahora el *formalismo del silogizar,* y con esto se ha superado también la subjetividad del silogismo y del concepto en general. Este elemento formal o subjetivo consistía en que lo que mediaba entre los extremos era el concepto como determinación *abstracta,* y esta determinación era por tanto *diferente* de los extremos cuya unidad constituía. (*CL*, 618)

Se supera el formalismo del silogizar, el proceso de afinación de la subjetividad, la cual no puede menos que pasar a la objetividad. Así la presenta Hegel:

> El silogismo es *mediación [Vermittlung],* es el concepto completo en su *ser-puesto [in seinem Gesetzsein].* Su movimiento es la superación de esta mediación, en que nada existe en sí y por sí, sino que cada uno existe por medio de otro. El resultado, por ende, es una *inmediación,* que ha surgido de la *superación* de la *mediación*; es un *ser,* que es a la vez idéntico con la mediación y es el concepto, que se ha recobrado a partir de su ser-otro y en su ser-otro por sí mismo. Este *ser,* por consiguiente, *es una cosa [eine Sache] que existe en sí y por sí:* la *objetividad.* (*CL*, 619)

Esta dialéctica aparece un tanto oscura. El sentido, sin embargo, es claro. El sujeto es sujeto-objeto. En lugar de decir "es" debiéramos decir "deviene", "llega a ser", "se construye como". Su mismo devenir sujeto es devenir sujeto-objeto. Pero eso lo sabe la razón, no el entendimiento. Por ello

debemos tomar ambos momentos de la totalidad por separado, primero el sujeto y después el objeto, para verlos resurgir en todo su esplendor como totalidad sujeto-objeto, concepto completo, Idea absoluta.

La dialéctica del sujeto es la dialéctica de las mediaciones. Como sabemos, las mediaciones siempre concluyen en una inmediación, a partir de la cual abren nuevamente las mediaciones. El proceso es inmediación-mediación-inmediación devenida. Concepto-juicio-silogismo expresan esa dialéctica que culmina en la inmediación devenida que es la objetividad.

La objetividad "es *una cosa [eine Sache] que existe en sí y por sí*". Es una *cosa* = *Sache,* no *una cosa* = *Ding.* La objetividad a la que llega el sujeto no es el objeto sensible, aunque también lo incorpore, pero no en cuanto sensible sino en cuanto comprensible, en cuanto impregnado del concepto. El sujeto se objetiva, se hace objeto, se baña en el objeto, sin desaparecer como sujeto o concepto.

CAPÍTULO 10

La inmersión en la objetividad

El camino que el concepto (sujeto-objeto) transita en la *Lógica* es desde el objeto hacia el sujeto, desde lo objetivo hacia lo subjetivo. Tanto es así que las dos primeras partes, referidas al ser y a la esencia, constituyen la "lógica objetiva", mientras que la tercera es la "lógica subjetiva". ¿Cómo es entonces que después de la sección de la subjetividad que acabamos de ver en el capítulo anterior, la sección que ahora pasamos a considerar sea dedicada a la objetividad?

A primera vista ello parece constituir una contradicción, pero no de esas que se superan, sino de esas que constituyen directamente un error, una incoherencia. No hay tal. La parte de la *Lógica* en la que hemos entrado se refiere a la subjetividad, pero no debemos nunca olvidar que el sujeto es sujeto-objeto.

En la primera sección, considerada en el capítulo anterior, hemos visto cómo el sujeto se va realizando y exteriorizando, dos momentos del mismo proceso, volcándose al exterior hasta reificarse, perderse en el objeto. Ello acontecía en el silogismo disyuntivo. Ahora veremos al sujeto perdido en el objeto ir recuperando paulatinamente su subjetualidad, en el seno de la objetualidad, sin abandonar ésta, de manera de poder pasar luego a la plenitud de su realización en la Idea, sujeto-objeto con plena hegemonía del sujeto, pero con toda la riqueza del objeto.

De manera que la objetualidad forma parte inescindible de la dialéctica como la presenta Hegel. Responde a una etapa del proceso que es repetición de otras, teniendo en cuenta que todas las etapas se repiten, pero siempre de manera diferente, sin perder nada, enriqueciéndose continuamente. Es el concepto o sujeto que se determina, se media a sí mismo, se realiza, pone su existencia. Pasa continuamente de la mediación a la inmediación

Ese proceso se puede ver en el paso del ser abstracto al ser-ahí; de la esencia a la existencia *(Existenz)* y de ahí a la sustancia; ahora, del concepto o sujeto a la objetividad y finalmente del concepto de Dios a su existencia

(Dasein). De esta manera Hegel rescata el célebre *argumento ontológico* para demostrar la existencia de Dios, formulado por San Anselmo.

En su núcleo el citado argumento ontológico sostiene que en la idea de Dios necesariamente se contiene su existencia y se pretende probarlo mediante un silogismo de la lógica formal, lo que ha llevado al descrédito a este argumento. Es sobre todo Kant quien parece haberle dado el golpe mortal, al demostrar que "la existencia no se deja extraer del concepto".

La crítica de Hegel apunta al error de trabajar con la lógica formal, en la cual el concepto, la idea y, en consecuencia, también la idea de Dios no pasan de ser puras abstracciones sin vida. De esa manera no se puede entender que "el traspaso del *concepto de Dios* a su *existir [sein]* no es una aplicación del desarrollo lógico del concepto a Dios, sino "la autodeterminación de Dios a favor de su existir". Es la misma lógica del sujeto que se autodetermina. La objetividad "es la inmediación a que se determina el concepto, por medio de la superación de su abstracción y mediación", proceso dialéctico que conocemos. Precisando más, en la objetividad distinguimos un doble significado: "el de estar *frente al concepto* independiente" y el de "ser *lo que existe en sí y por sí*" (*CL*, 625).

El primer sentido corresponde al "idealismo subjetivo", es decir, a Fichte, según el cual "el objeto se contrapone al yo = yo", siendo éste la verdad absoluta. El *yo* o el concepto, en consecuencia, se traba en una lucha infinita con el mundo múltiple "para dar, a la primera certeza de sí mismo, por medio de la negación de este otro, *nulo en sí*, la *verdad real* de su igualdad consigo mismo" (*CL*, 625).

Nuevo ataque a Fichte y a la concepción de la tesis inicial que debe poner frente a sí la antítesis, la contraposición con la que debe lidiar al infinito –el infinito malo, formado por una infinidad de primeras negaciones que nunca pasan a la negación de la negación–. El objeto aquí conforma precisamente la antítesis. "Idealismo subjetivo" lo denomina Hegel, apuntando con ello a que el idealismo fichteano no logra salir de un sujeto separado del objeto.

El segundo sentido sostiene que "lo objetivo significa *lo que existe-en-sí-y-por-sí [Ansundfürsichseiende]*, que está sin limitación y sin oposición" (*CL*, 625). Tal es el caso de los principios racionales, de las obras clásicas consideradas perfectas, etc. No por nada se las llama "objetivas", porque "están libres de toda accidentalidad". Los ejemplos citados muestran a las claras que no se trata de la objetividad o lo objetivo en el sentido de *cosa (Ding)*, o sea, el objeto no impregnado de la subjetividad o concepto, sino de la *cosa (Sache)*, la cosa configurada, impregnada por el concepto.

Precisando más el concepto de objetividad, debemos agregar que "tiene en primer lugar el significado del *existente en-sí-y-por-sí del concepto* que ha elevado la mediación hacia la relación *inmediata* consigo mismo. Esta

inmediación está por ende ella misma compenetrada, inmediata y totalmente, por el concepto, así como la totalidad de éste es inmediatamente idéntica con su ser" (*CL*, 625).

Pero el concepto no puede permanecer perdido en el seno de la objetividad. No debe ni puede abandonarla, debe surgir de su seno con toda la fuerza y la riqueza allí adquirida. Le espera, en consecuencia, un arduo y dificultoso trabajo que podría denominarse "el alumbramiento de la materia". Comienza, pues, la dialéctica de la objetividad, cuyos momentos son el *mecanismo*, el *quimismo* y la *teleología*.

El *mecanismo* es la objetividad en su primer momento, el de la inmediación. Los objetos que lo componen son independientes, recíprocamente extrínsecos. Propiamente no hay relación alguna entre ellos. Constituye una mezcla, un amontonamiento.

Pero no se trata sólo de lo material hacia donde se dirige naturalmente la mirada cuando se habla de mecanismo. Éste es un momento de la objetualidad, que abarca tanto lo material como lo espiritual, porque es el concepto el que se objetualiza. De modo que no es necesario insistir en el mecanismo material, porque ello resulta evidente. Es distinto con el mecanismo como momento dialéctico en lo espiritual. En efecto:

> Una *manera mecánica de representación*, una *memoria mecánica*, una *costumbre* o una *manera mecánica de actuar*, significan que falta la propia compenetración y presencia del espíritu, lo que el espíritu comprende y hace. (*CL*, 627)

El mecanismo aparece como un amontonamiento de piedras, pero ello no significa que no haya absolutamente ningún orden. Falta evidentemente "la libertad de la individualidad" pero paulatinamente se va realizando el proceso mediante el cual irán apareciendo determinadas leyes que aparecen como venidas del exterior. Los objetos aparecen como "mónadas", pero sin conciencia o, mejor, como átomos que se tocan, se chocan entre sí.

Este proceso en el ámbito mismo del mecanismo va del mecanismo *formal* al *real*, para culminar con la aparición del *mecanismo absoluto* cuyos objetos, regidos por la *ley*, se reúnen alrededor de un *centro*.

En el *quimismo*, las relaciones entre los objetos ahora obedecen a una "ley inmanente". Mientras que el objeto mecánico es "indiferente respecto a la determinación", "en el objeto químico, al contrario, la *determinación* y, con eso, la *relación con el otro*, y la manera y forma de esta relación, pertenecen a su naturaleza" (*CL*, 641).

El proceso va marchando de lo externo, en el mecanismo, hacia lo interno. La determinación *(Bestimmmheit)* no es todavía la del sujeto consciente, sino el impulso a unirse al otro que brota del mismo objeto y se denomi-

na *afinidad.* El cloro, por ejemplo, tiene en su propia naturaleza la tendencia a unirse al sodio o al calcio, no al yodo.

Mientras en el mecanismo el objeto sólo se refiere a sí mismo, en el quimismo, por el contrario, el objeto está esencialmente referido a otros. A esta referencia a otros pertenecen tanto el fenómeno de la "relación sexual" como las relaciones espirituales más elevadas como el amor y la amistad.

Hemos ido saliendo así del ámbito determinista del mecanismo, avanzando hacia ámbitos en los que comienza a respirarse el aire de la libertad. Llegamos así a la *teleología,* el tercer momento de la objetividad, a partir del cual se abre el luminoso ámbito de la Idea absoluta.

Para aclarar el momento teleológico bueno es compararlo con el mecánico, pues entre ambos la oposición es nítida. En el *mecanismo* "la *determinación,* puesta en el objeto, es, esencialmente, como extrínseca, una determinación tal que en ella no se manifiesta ninguna *autodeterminación*" (CL, 647). Ello no quiere decir que en el mecanismo no existan causas. Sí existen pero sólo las "causas eficientes", causas que actúan *a tergo,* desde atrás, empujando, sin participación del objeto "empujado".

En la *teleología,* por el contrario, las causas que actúan son las *finales,* con las que se pasa de la *necesidad* a la *libertad.* Ahora bien, *¿qué es el fin y qué es la libertad?* "El fin es el concepto mismo en su existencia *[in seiner Existenz]*" (CL, 648). *¿Y la libertad?* No es otra cosa que "el concepto en su existencia". En otras palabras, el fin es la libertad y ambos son el concepto o sujeto realizado.

El problema es que el fin o las causas finales fueron desprestigiadas por los filósofos ilustrados, tanto por Descartes como sobre todo por Spinoza. La razón es que no responden al concepto de racionalidad matemática que impregna a la ciencia moderna. Es mérito de Kant haber hecho la distinción entre la finalidad extrínseca y la *intrínseca,* siendo esta última la que abre el ámbito de la Idea.

La oposición entre el mecanismo y la teleología es "la oposición universal entre la *necesidad* y la *libertad*". Ahora bien, Kant colocó esa oposición en el ámbito de las antinomias de la razón que, de hecho, no se pueden resolver. Efectivamente, la tesis afirma que los fenómenos de la naturaleza no obedecen sólo a la causalidad según leyes de la naturaleza, sino que hay fenómenos que obedecen a la causalidad por la libertad. La antítesis, por el contrario, afirma que no hay libertad.

La misma antinomia se presenta en la "crítica de la facultad del juicio teleológico", en la cual la tesis es que "toda generación de cosas materiales se realiza según leyes puramente mecánicas" y la antítesis, "algunas generaciones de ellas no son posibles según tales leyes". En Kant tanto la antinomia de la razón como la de la crítica del juicio teleológico no tiene solución, es decir, "la razón no puede demostrar" ninguna de las dos proposiciones

"porque *no podemos tener ningún principio determinante a priori* de la posibilidad de las cosas según leyes puramente empíricas de la naturaleza" (*CL*, 651).

La deficiencia del planteo y la respuesta de Kant estriba en que al colocar el principio teleológico bajo una "*potencia reflexiva que juzga*, lo convierte en un *eslabón intermedio* entre lo *universal de la razón* y lo *individual* de la intuición; además distingue aquella potencia *reflexiva* que juzga de la *que determina*, pues esta última subsume puramente lo particular bajo lo universal. Un tal universal, que es solamente aquel que *subsume*, es algo *abstracto*, que se convierte en concreto sólo en otro, es decir, en lo particular" (*CL*, 651).

La respuesta de Hegel es que "el fin es lo *universal concreto*, que tiene en sí mismo el momento de la particularidad y el de la exterioridad, y que, por ende, es activo y constituye el impulso a separarse de sí mismo. El concepto, como fin, es en absoluto un *juicio objetivo*, en donde una determinación [...] está como determinada por sí misma, mientras la otra determinación no es sólo un predicado, sino la objetividad exterior" (*CL*, 651).

De modo que la relación de finalidad "es lo verdadero en sí y por sí, que juzga *de modo objetivo*, y determina en absoluto la objetividad exterior. La relación de finalidad, por lo tanto, es más que un *juicio*, es el *silogismo* del concepto libre independiente, que, por medio de la objetividad, concluye en sí mismo" (*CL*, 652).

La finalidad no es simplemente un juicio, o sea, el momento de la separación, de la escisión, sino un silogismo, el momento en que vuelve a sí mismo. Lo exterior es interiorizado. Es "lo verdadero en sí y por sí, que juzga de *modo objetivo* y determina en absoluto la objetividad exterior".

Es el paso del ámbito de la necesidad, donde reina el mecanismo, al de la libertad. El fin es, pues, la verdad del mecanismo. El tránsito se realiza mediante una dialéctica cuyo primer momento es el *fin subjetivo* que consiste en el impulso a la autorrealización, a ponerse que, como sabemos, implica un presuponer que en este caso es el mundo objetivo como *medio*, que constituye el segundo momento. Todo culmina en el tercer momento con el *fin realizado.*

Lo objetivo aquí es pues el concepto plenamente objetivado, perdido en el objeto. El sujeto sin el objeto no existe, no es, desaparece, se esfuma. Para realizarse debe bañarse plenamente en la objetualidad, debe hacerse objeto, perderse en él. Es todo el concepto, todo el sujeto, el que se sumerge en el objeto. Por lo tanto éste es lo que existe en-sí-por-sí, pues no es otro que el concepto o sujeto. No puede el sujeto ponerse, crearse, darse la existencia, sin bañarse en la objetividad.

Capítulo 11

La Idea, reino de la libertad

Introducción

"La Idea es el *concepto adecuado*, lo *verdadero* objetivo, o sea, lo *verdadero como tal*. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea, *algo tiene verdad sólo por cuanto es idea*" (*CL*, 665). Nos encontramos en el momento más alto de la realización de la realidad, o sea, del sujeto-objeto. Ser, esencia, concepto, idea. Siempre es la misma realidad, la realidad en sentido fuerte, la que actúa. Ésta va de lo menos realizado a lo más realizado, de lo menos verdadero, en consecuencia, a lo más verdadero, de la necesidad a la libertad.

Hemos llegado, pues, al "concepto adecuado". Largo ha sido el camino movido siempre por la inadecuación que buscaba adecuarse, o por lo desigual que buscaba igualarse. Finalmente hemos llegado a la plena adecuación. Pero no nos confundamos. Si la adecuación es realmente plena, si hemos llegado a lo verdadero, más allá del cual no hay nada, nuestra odisea ha terminado o, mejor, nuestro camino ha sido un falso camino desde el principio.

Lo adecuado e inadecuado, lo más verdadero y menos verdadero, siempre es relativo al momento del camino que se está transitando. Siempre se llega a una meta que inmediatamente se traspasa. El límite es obstáculo que invita a ser removido. Una etapa se cierra e inmediatamente se abre otra. Dialécticamente no hay un sistema cerrado que esté en contradicción con el método dialéctico.

Tanto en filosofía como en el lenguaje común se ha empleado la palabra "idea" para referirse a conceptos y también representaciones. Así, por ejemplo, "no tengo idea de este asunto". Kant reivindicó la expresión "idea" para el "concepto racional", con la condición de que no se hiciese de éste ningún uso empírico. Hegel se opone a esta concepción, pues por medio de los conceptos "se concibe, y el *comprender* las percepciones por medio de conceptos intelectuales equivale a concebirlos" (*CL*, 665).

Además, "la expresión «concepto racional» es algo inadecuado; en efecto, el concepto es en general algo racional; y la razón, al ser distinguida del entendimiento y del concepto como tal, representa la totalidad del concepto y de la objetividad. En este sentido, lo *racional* es la idea; ella es lo incondicionado" (CL, 665).

La idea, en consecuencia, es "lo objetivo o real" y no debe de ninguna manera confundirse con las representaciones. La idea es la máxima realización del concepto *(Begriff)*, propio de la razón *(Vernunft)*, diferente de la representación *(Vorstellung)*, propia del entendimiento o intelecto *(Verstand)*. En el lenguaje común, y generalmente también en el filosófico, cuando se habla de ideas, en realidad se alude a representaciones.

Kant ha tenido un aprecio muy grande de la idea, pero la consideró como una meta inalcanzable, un arquetipo al que debemos tender. Para Hegel, en cambio, la idea es la realidad en sentido fuerte en su máxima expresión. "Todo lo real *[alles Wirkliche] existe* sólo mientras tiene la idea en sí y la expresa" (CL, 666).

Para la comprensión de estos textos, es menester tener en mente la diferencia fundamental que plantea Hegel entre *Realität* y *Wirklichkeit.* "Aquella realidad *[Realität]* que no corresponde al concepto es pura apariencia o *fenómeno,* es lo subjetivo, lo accidental, lo arbitrario, lo que no es la verdad" (CL, 666). De manera que no todo lo que existe es "racional", sino sólo lo que es "real". Racional y real, *Vernünftickeit* y *Wirklichkeit*, van siempre juntos. No puede decirse lo mismo de *Vernünftickeit* y *Realität,* pues ésta de por sí no corresponde al concepto.

Los *Reale* sólo pueden ser verdaderos, racionales, en la medida en que en cierta forma se les acerca el concepto. "El objeto mecánico y químico, tal como el sujeto carente de espíritu, y el espíritu consciente sólo de lo finito y no de su esencia, no tienen por cierto, según sus diferentes naturalezas, su concepto existente en ellos, *en su propia forma libre*" (CL, 666). De manera que sólo pueden "ser algo verdadero" en la medida en que son "la unión *[Vereinigung]* de su concepto y de la realidad *[Realität]*, de su alma y de su cuerpo".

¿Qué pasa entonces con instituciones como la Iglesia y el Estado? ¿Son racionales y, por ende, verdaderos?

> Las totalidades *[Ganze]* como el Estado, la Iglesia, cesan de existir cuando la unidad de su concepto y de su realidad se disuelve; el hombre, el ser viviente, están muertos cuando en ellos se separan el alma y el cuerpo. (CL, 666-667)

Iglesia y Estado no son simples instituciones. Son totalidades, es decir sujetos, por ende, realidades en sentido fuerte *[Wirklichkeiten].* Pero pueden dejar de serlo y transformarse en meras *Realitäten*, verdaderos fantas-

mas. El hombre comienza a morir cuando deja de proyectarse, es decir, de ir llenando el espacio que le abre la utopía. Cuando el alma expresada en iniciativas, proyectos, acciones creativas, deja de funcionar, es el sujeto el que muere, independientemente de que todavía exista un cuerpo aparentemente con vida.

"El *ser [Sein]* ha logrado el significado de *verdad,* porque la idea es la unidad del concepto y la realidad; por lo tanto desde ahora [el ser] *es* sólo lo que es idea. Las cosas finitas son finitas precisamente porque no tienen totalmente en sí mismas la realidad de su concepto" (*CL*, 667). Comenzamos la odisea del sujeto-objeto con el ser y terminamos con la idea. Ésta ya se encontraba en aquél. Un perfecto círculo que se desarrolla en espiral.

Las cosas finitas como tales, como finitas, no tienen en ellas mismas "la realidad de su concepto", su "razón suficiente", diría Leibniz. Por ello van de razón en razón, de causa en causa, en una progresión infinita, produciéndose el infinito malo que ya hemos visto. En realidad esto lo sabemos desde el capítulo 2 sobre "la dialéctica del ser-ahí".

Si un objeto, "por ejemplo el Estado, no fuera *absolutamente* adecuado a su idea, es decir, más bien, no fuera en absoluto la idea del Estado, vale decir si su realidad, constituida por los individuos conscientes no correspondiera en absoluto al concepto, entonces su alma y su cuerpo se separarían; el alma huiría a las lejanas regiones del pensamiento, el cuerpo se hallaría fragmentado en las individualidades particulares" (*CL*, 667).

Al leer estos conceptos sobre el Estado uno no puede menos de pensar en los escritos de filosofía política anteriores de Hegel en los que resonaba la constatación-lamentación "Alemania ya no es un Estado". Si el Estado no corresponde a su concepto, a su idea, deja de ser "totalidad" *(Ganze)*, sujeto, y se transforma en un cadáver. Su alma se separa de su cuerpo. Éste, conformado por los individuos, es decir, por la "sociedad civil", se halla desparramado en una infinidad de individuos, átomos dispersos, sobre los cuales el alma huye hacia la estratosfera, se reduce a puro pensamiento, fantasma que revolotea sobre el cadáver.

¿Está con ello todo perdido? No, dice Hegel, porque "dado que el concepto del Estado constituye esencialmente la naturaleza de los individuos, se halla en ellos como un impulso de tal potencia *[so mächtiger Trieb]* que se hallan obligados a llevarlo a la realidad, aunque fuera sólo en la forma de la finalidad externa, o bien a conformarse con él, pues en caso contrario tendrían que perecer" (*CL*, 667).

Posición clara y terminante. El Estado forma parte esencial del ser humano, que, en consecuencia, no puede prescindir de él. Se encuentra en los individuos, en el seno de la "sociedad civil", un impulso prepotente que los mueve inexorablemente a la constitución del Estado. Si no pueden construir un Estado adecuado a su concepto, se resignarán a vivir en un Estado que es una especie de caricatura de aquél.

Hegel lo subraya con fuerza: "El peor de los Estados, aquel cuya realidad menos corresponde al concepto, es aún idea, ya que todavía existe; los individuos obedecen todavía a un concepto que posee poder" (CL, 667). Puede verse cierta cercanía en esta concepción de la necesidad del Estado en Hegel con la sostenida por Hobbes y, en general, con todos los filósofos de la revolución moderna, pero hay un diferencia abismal en cuanto a la concepción de la naturaleza del Estado, mero mecanismo en Hobbes, por ejemplo, y verdadero sujeto colectivo, totalidad viviente y autoconsciente en Hegel.

La Idea se desarrolla dialécticamente:

1) *La vida*. Es la idea inmediata, en-sí.
2) *Conocer y querer*. Es "la idea de lo *verdadero* y de lo *bueno*, como *conocer* y *querer*".
3) *La Idea absoluta*. "El espíritu conoce la idea como su *absoluta verdad*, como la verdad existente en sí y por sí; la idea infinita, en que el conocer y el actuar se han igualado, y que es su propio *absoluto conocimiento de sí mismo*" (CL, 669).

1. La vida

El primer momento de la realización de la idea es, evidentemente, el de la inmediatez. Es el que corresponde a la vida, la cual no es otra cosa que "la idea inmediata" o la idea en su estado de inmediatez. Esto ya lo sabíamos desde el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu,* referido a la autoconciencia.

La vida es "absoluta universalidad", es "el alma *omnipresente* [...] en la múltiple exterioridad", lo que constituye "una absoluta contradicción para la reflexión; y puesto que la reflexión está obligada al mismo tiempo a aprender de la percepción de la vida esta omnipresencia y a conceder por eso la realidad de tal idea, ésta es, para ella, un *misterio incomprensible,* porque la reflexión no comprende el concepto, y no lo concibe como sustancia de la vida" (CL, 673).

Es necesario considerar la vida como *individuo viviente*, como *proceso vital* y, finalmente, como *proceso del género*.

Como *individuo viviente*, "la totalidad subjetiva" en relación consigo mismo, "presupuesto como indiferente, frente a una objetividad que se halla frente a él como indiferente también ella" (CL, 673). "La *objetividad viviente* del individuo como tal, siendo animada por el concepto y tendiendo a éste como sustancia, tiene también en ella, como diferencias esenciales, determinaciones tales, que son las determinaciones del concepto, es decir, la *universalidad,* la *particularidad* y la *individualidad*" (CL, 676).

El momento de la inmediatez, es decir de la universalidad no puesta o

en-sí, se encuentra en la *sensibilidad*, que es el "puro vibrar" del viviente, la pura receptividad que comenzará a darse un contenido con el momento particular de la *irritabilidad*, para realizarse como individuo en la *reproducción*.

> La reproducción es la negatividad como simple momento de la sensibilidad, y la irritabilidad es fuerza de resistencia vital solamente porque la relación con el exterior es reproducción e identidad individual consigo misma. (*CL*, 677)

El *proceso vital* "consiste en superar su presuposición, en poner como negativa la objetividad que está indiferente frente a él y en realizarse como poder y unidad negativa. De este modo se convierte en lo universal, que es la unidad de sí mismo y de su otro" (*CL*, 673-674).

La presuposición objetiva, es decir, la que corresponde al objeto, al exterior, mediante el proceso vital se transforma en negativa. La individualidad viviente la niega mediante su actuar. De esta manera, actuando, la individualidad viviente se realiza como poder, se construye como poder y, en consecuencia, como unidad negativa, porque la actuación del poder significa precisamente la negación de la "presuposición objetiva", es decir, del objeto externo.

En este proceso la individualidad viviente siente vivamente su contradicción con la naturaleza inorgánica exterior, contradicción que experimenta con dolor, el que, de ahora en más, se transforma en el motor de su desarrollo.

> El *dolor* es el privilegio de las naturalezas vivientes; éstas, siendo el concepto existente, son una realidad de la fuerza infinita, es decir, que son en sí la *negatividad* de sí mismas, y que esta *negatividad suya* existe *por ellas* y que ellas se conservan en su ser-otro. (*CL*, 679)

El dolor es, pues, el motor del desarrollo. Efectivamente, "del dolor empiezan la *necesidad* y el *impulso,* que constituyen el traspaso por el cual el individuo, tal como es por sí negación de sí, se convierte también en identidad de sí, una identidad que existe sólo como negación de aquella negación" (*CL*, 679).

La terminología que aquí está utilizando Hegel corresponde, de hecho, a una etapa superior de realización del sujeto. Aquí en sentido propio no podría hablarse de sujeto. Pero es necesario tener presente que siempre estamos hablando de la misma realidad, o mejor, de la realidad *(Wirklichkeit)* que se va realizando desde el más humilde en-sí, porque hay diversos niveles en el mismo en-sí, hasta el más deslumbrante en-sí-por-sí de la Idea absoluta.

Finalmente, "la vida es el *proceso del género,* que consiste en eliminar su individualización y referirse a su ser-ahí objetivo como hacia sí mismo"

(*CL*, 674). Hegel está presentando la dialéctica mediante la cual los individuos vivientes mueren, sacrificados al género o especie, con el cual ya nos encontramos a las puertas del concepto.

> En el ayuntamiento carnal muere la inmediación de la individualidad viviente; la muerte de esta vida es el surgir del espíritu. La idea, que como *género* está *en sí*, está *por sí* al eliminar su particularidad, que constituía las estirpes vivientes, y se ha dado así una *realidad,* que es ella misma *simple universalidad.* Así ella es la idea, que *se refiere a sí misma* como *idea,* esto es, lo universal que tiene la universalidad como su determinación y existencia: la *idea del conocer.* (*CL*, 682)

2. Conocer y querer

"La vida es la idea inmediata, o sea, la idea como su *concepto* todavía no realizado en sí mismo. En su *juicio [Urteil],* tal idea es el *conocer [das Erkennen]* en general" (*CL*, 684). Con el juicio la idea se duplica. Por un lado, queda el "concepto subjetivo", el sujeto, y por el otro, el "concepto objetivo", el objeto. Aquí aclara Hegel que "el *pensar,* el *espíritu,* la *autoconciencia,* son determinaciones de la idea". En realidad eso ya lo sabemos. La Idea, el sujeto-objeto, se determina a sí misma y lo va haciendo de diferentes maneras, asumiendo diferentes denominaciones.

Pero ello no es comprendido por la "metafísica del espíritu" o "del alma", que partiendo de la experiencia sensible, de la conciencia empírica, supone la existencia de un sujeto, como si fuese una especie de recipiente en el que se colocan determinados objetos, es decir, predicados como sustancia, inmaterialidad, simplicidad.

Kant, por su parte, no supera el ámbito de la representación, según la cual el yo queda reducido a "una *pura conciencia,* que *acompaña todos los conceptos*". Por medio de ese yo no puede avanzar más allá de la construcción de un "sujeto trascendental de los pensamientos", que se reduce a una *x* que funciona como sujeto al que se cuelgan los predicados, pero nada podemos decir de esa *x*.

El "yo pienso kantiano" no pudo avanzar sobre el cartesiano, es decir, el yo pienso permaneció sin ser concebido. El "yo pienso" es la autoconciencia que consiste en "el *concepto puro existente* y por tanto *perceptible empíricamente,* es la absoluta referencia a sí mismo, que luego, como juicio que separa, se convierte en objeto y de esta manera consiste sólo en transformarse en círculo" (*CL*, 685).

En Kant todo lo que sobresale a la representación es para la razón un vuelo al que ella no está autorizada, cuando, en realidad, acota Hegel, "el

concepto pasa por alto lo que carece de concepto", y allí entran tanto el fenómeno como la representación, tanto la cosa en sí como el yo del que nada puede decirse.

De la idea de vida ha surgido la de espíritu o, en otras palabras, la idea de espíritu es la verdad de la idea de vida. Pero se trata aquí de la idea de espíritu en su aspecto lógico, porque la idea tiene también otras formas que es menester tener en cuenta para no confundirlas con la idea lógica.

La idea del espíritu como *alma [Seele]* debe reservarse para la *antropología.* En este nivel, el espíritu es representado como si fuese una cosa, ciertamente sutil, pero una cosa, un objeto al fin. Viene a ser el concepto, pero en su ser-ahí inmediato, hundido todavía en su exterioridad. Es el espíritu natural que vive en simpatía con la naturaleza y se expresa en sueños y presentimientos, en los lindes de la irracionalidad.

En la *Fenomenología del espíritu,* el alma deviene *conciencia.* Nos encontramos aquí con una forma superior. Aquí "el concepto libre, como yo existente por sí *[als fürsichseiendes Ich],* queda apartado de la objetividad, pero refiriéndose a ella como a *su otro*" (*CL*, 688).

Con la *doctrina del espíritu* arribamos a una verdad superior para la cual "el objeto *[Gegenstand]* que para la conciencia es existente en sí *[an sich seiende]* tiene en general la forma de su propia determinación, es decir, la de la *representación [Vorstellung]*" (*CL*, 689). Este espíritu del cual trata la presente doctrina es "infinito en sí mismo y en su forma", pero la doctrina abarca también la *psicología empírica* que estudia el espíritu finito. La doctrina tiene que mostrar el camino por el que el espíritu se va liberando, va soltando amarras con lo finito.

De esa manera llegamos finalmente a la "pura ciencia", la *lógica,* que no mira cómo el espíritu recorre el camino enredado todavía con la naturaleza de la que se va desprendiendo, pues el camino lo tiene "tras sí" si se la considera como la "última ciencia" o delante "delante de sí" si se la considera como primera. Ambas maneras de considerarla son completamente válidas. Por lo tanto, "el *yo* es de inmediato [...] el concepto libre, que en su juicio es objeto para sí mismo, el *concepto como su idea.* Sin embargo tampoco en esta forma la idea está todavía completa" (*CL*, 689).

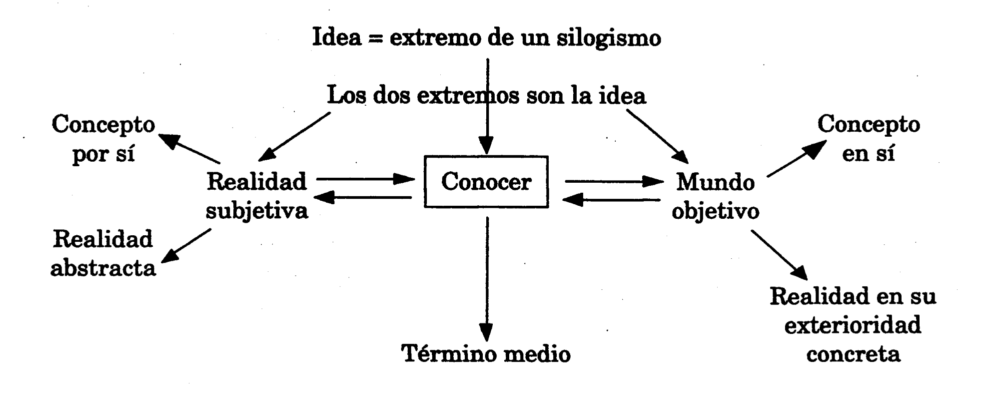
> Dado que es el concepto, por cierto libre, que tiene a sí mismo como objeto, la idea, precisamente por ser inmediata, es de *inmediato* también la idea en su *subjetividad,* y por ende en su finitud en general. Ella es el *fin [Zweckt],* que tiene que realizarse, o sea, es la *idea absoluta* misma, todavía en su *aparición [Erscheinung].* Lo que ella *busca* es lo *verdadero,* esta identidad del concepto mismo con la realidad; pero lo busca solamente, pues aquí se halla tal como es primeramente, es decir, todavía como algo *subjetivo.* (*CL*, 689)

El concepto en su primer momento, el de la inmediatez, se tiene a sí mismo como objeto. Es, en consecuencia, el momento de la subjetividad, ubicada ésta en el ámbito de la finitud donde la idea absoluta hace su aparición. La idea absoluta busca realizarse, pero Hegel dice que solamente busca, es decir, no sale todavía del ámbito teorético. Le falta el hacer, el momento de la práctica.

> El objeto, que está para el concepto es, por ende, aquí todavía un objeto dado *[gegebener]*; pero no penetra en el sujeto como un objeto que actúa o como un objeto que, como tal, tenga su propia constitución por sí mismo; o como una representación, sino que el sujeto lo transforma en una *determinación del concepto [Begriffsbestimmung]*; es el concepto el que actúa y se manifiesta en el objeto, y en él se refiere a sí mismo, y de este modo, al darse en el objeto su realidad, halla la *verdad*. (*CL*, 689)

La búsqueda, lo sabemos por la *Fenomenología del espíritu*, es una autobúsqueda. Encontrar es encontrarse, pero encontrarse es al mismo tiempo hacerse. Teoría y práctica. La búsqueda teórica, encontrar el objeto, debe completarse con penetrarlo completamente y hacerlo suyo, o hacerse así mismo en él. El concepto o sujeto se da a sí mismo la realidad en el objeto. De otra manera, el sujeto se objetiva y el objeto se subjetiva. El sujeto se encuentra sí mismo en el objeto, detrás del cual no hay nada que ver.

La idea forma así un silogismo *(ein Schluss)* cuyos extremos son, de un lado, la "realidad subjetiva", el "concepto por sí", la "realidad abstracta", y del otro "el mundo objetivo", el "concepto en sí", la "realidad en su exterioridad concreta". El "término medio" *(die Mitte)* está formado por "el conocer" *(das Erkennen)*. Podemos dibujarlo de la siguiente manera:



Esquema del silogismo

La realidad, sujeto-objeto, es la totalidad práctica-conciencia, práctica-teoría. ¿Qué es primero, la práctica o la teoría? En realidad ninguna de las dos. Conforman una totalidad, lo cual significa que se dan al mismo tiempo, de lo contrario no habría dialéctica. Pero el conocimiento necesita ese momento del entendimiento que fracciona, abstrae y fija la realidad dialéctica. ¿Por cuál comenzar, pues, por la práctica o la teoría, por la acción o el conocimiento? Hegel elige el conocimiento, el momento teórico. Así lo ha hecho en la *Fenomenología,* así lo vuelve a hacer aquí. Lo justifica, pues "de modo inmediato la idea del fenómeno es la idea *teorética,* es el *conocer* como tal".

2.1. La idea de lo verdadero

La idea subjetiva es el *impulso (Trieb)* de superar su propia subjetividad abstracta, volviéndola concreta al llenarla con el contenido del mundo *presupuesto* por la misma subjetividad. El concepto es "la absoluta certeza de sí mismo" al que se opone "su presuposición de un mundo que existe *en sí*". Debe, en consecuencia, superar este ser-otro. Es efectivamente a lo que tiende el impulso de la idea subjetiva. Es un potente impulso a "superar este ser-otro y considerar en el objeto la identidad consigo mismo" (*CL*, 690).

Este impulso no es otro que "el impulso de la *verdad,* por cuanto ésta se halla en el *conocer,* y, por tanto de la verdad como idea *teorética* en su propio sentido". En el primer momento, la idea "se da sólo un contenido cuya base ha sido *dada,* y donde no se ha superado todavía la forma de la exterioridad". Ello acontece en el ámbito de la *finitud.* El fin y por lo tanto la verdad, o sea, "la unidad del concepto y de la realidad" todavía no han sido alcanzados. Ello ha llevado a Kant a sostener la existencia de una *cosa-en-sí* que estaría más allá, inalcanzable para el conocimiento, "error que se ha convertido en la opinión general de los últimos tiempos" (*CL*, 691).

Hegel no deja pasar la oportunidad de hacer funcionar su artillería conceptual en contra de la cosa-en-sí kantiana. Aquí señala la contradicción de sostener "una verdad que al mismo tiempo no debe ser verdad", es decir, sostener que se conoce la realidad, lo que existe, pero al mismo tiempo no se lo conoce, porque en último término está sostenido por una "cosa-en-sí" que se desconoce absolutamente.

En contra de esa supuesta cosa-en-sí incognoscible, Hegel sostiene que el concepto, en su impulso a realizarse a sí mismo, "supera su subjetividad y el ser-en-sí presupuesto" logrando su realización en el objeto. Este logro supone todavía un largo camino, cuyas dos primeras etapas son ahora *el conocer analítico,* en primer lugar, y luego, *el conocer sintético.*

2.1.1. El conocer analítico

El conocimiento analítico consiste en un "apoderarse y relacionarse del concepto con el objeto", siendo éste considerado simplemente "como una presuposición sólo *hallada*". El objeto figura sólo como un *dato* a ser recogido. Está claro, en consecuencia, que nos encontramos en el ámbito de la inmediatez, de modo que partiendo de lo conocido avanza hacia lo desconocido, para llegar a la simple identidad o pura abstracción.

Aquí Hegel aprovecha para enfrentar críticamente tanto al "idealismo subjetivo" kantiano como al "realismo". Para Kant, en el objeto no hay otra cosa que lo que el sujeto pone en él, mientras que para el realismo todas las determinaciones son extraídas del objeto. En contra de estas teorías Hegel sostiene que el conocimiento es un poner que al mismo tiempo presupone, algo que conocemos desde los análisis que hemos desarrollado en la lógica de la esencia.

Como el conocimiento analítico es una relación inmediata con el objeto, toda determinación pertenece al objeto. Las diferencias que supone el conocimiento no son otra cosa que diferencias dadas, encontradas en el objeto, de manera que el avanzar del conocimiento es un hallar las determinaciones de la materia, las que son repeticiones. No hay verdadero progreso en el conocimiento sino una monótona repetición de todo-parte, causa-efecto, "relaciones preexistentes". Es, por otra parte, indiferente que esas relaciones sean determinadas a priori o a posteriori.

Kant tuvo evidentemente el mérito, mediante su concepción de los "principios sintéticos a priori", de reconocer que su unidad radica en "la unidad de la autoconciencia, es decir, en la identidad del concepto consigo mismo". Lamentablemente los toma de la lógica formal y, en consecuencia, como dados.

Modelo del conocimiento analítico es, sin duda, la aritmética para la cual sólo existen átomos, sin relación entre ellos. Toda relación es algo que se agrega desde afuera. Sus principios en el "uno" y el "monto". Se pueden agregar o sustraer los átomos, formar una "multitud". Nada hay allí que sea inmanente. El principio conductor es la "igualdad analítica". Progresar significa reducir lo desigual a una igualdad siempre mayor. No hay avance sino mera repetición.

Kant pretendió descubrir principios sintéticos a priori en la aritmética. Así 5 + 7 = 12 para él es una proposición sintética a priori. "Sintética", porque en el resultado, 12, se agrega algo nuevo al conocimiento. Para Hegel, en cambio, se trata de una proposición analítica, porque "5 + 7 y 12, son en absoluto el mismo contenido". Es una operación que tranquilamente puede realizar una máquina. Nada nuevo.

2.1.2. El conocer sintético

> El conocer analítico es la primera premisa de todo el silogismo, es la referencia *inmediata* del concepto al objeto: por consiguiente la *identidad* es la determinación que él reconoce como suya, y él es sólo el acto de *recoger [Auffassen]* lo que *existe [ist]*. El conocer sintético procede hacia el *comprender [Begreifen]* lo que *existe [ist]*, es decir, procede a captar la multiplicidad de las determinaciones en su unidad. (*CL*, 698)

La diferencia fundamental entre ambos momentos de la realización de la idea se encuentra expresada en los verbos correspondientes: *Auffassen* = recoger y *Begreifen* = comprender, concebir –de donde "concepto"–, penetrar. No nos encontramos, evidentemente, en la plena realización del concepto. Como se sabe esa meta no se logra mediante una "síntesis" sino mediante una "superación".

"Puesto que el conocer sintético en primer lugar traspasa de la *identidad abstracta* a la *relación,* o sea del *ser* a la *reflexión,* no es la absoluta reflexión del concepto la que el concepto conoce en su objeto. La realidad que el concepto se da, es el grado ulterior" (*CL*, 699). El conocimiento sintético supera al analítico en la medida en que une lo que aquél consideraba separado. Pero se trata todavía simplemente de una relación entre las distintas determinaciones, o de una unidad inmediata. No llegamos todavía a "aquella unidad por cuyo medio el concepto existe como sujeto" (*CL*, 699).

Con el conocimiento sintético hemos salido de la etapa del *ser* y hemos llegado a la de la *esencia* o *reflexión,* todavía no a la del concepto o sujeto. La síntesis es unión de realidades que permanecen siendo distintas. No es la superación de los momentos diferentes de la totalidad. Los numerosísimos comentaristas, intérpretes, sintetizadores de la filosofía hegeliana, ¿habrán leído estos textos tan claros sobre el momento al que pertenece la etapa del conocimiento sintético en el pensamiento de Hegel? Si lo han hecho, ¿cómo es posible que sigan proponiendo el tercer momento de la dialéctica como "síntesis"?

En el conocimiento sintético "lo diferente se halla relacionado" y ello significa un gran avance sobre el conocimiento analítico, pero "no es la absoluta reflexión del concepto", ésa es su limitación, por lo cual no nos encontramos todavía "con el concepto como tal". Ahora bien, ¿qué es capaz de hallar el conocimiento sintético? Proposiciones y leyes, cuya *necesidad* demuestra, "pero no como una necesidad de la cosa en sí misma, es decir, extrayéndola del concepto, sino como una necesidad del conocer", por lo tanto extrínseca a la cosa misma.

Los momentos del conocimiento sintético son la *definición,* la *división* y el *teorema.* Responden a los tres momentos de la realización del sujeto o

concepto, o sea, a los tres momentos de la dialéctica. La definición corresponde a la universalidad, pues toda definición culmina con el género. La división corresponde a la particularidad, y el teorema, a la individualidad.

2.1.2.1. La definición

En la definición el momento de la universalidad está expresado por el "género próximo", y la particularidad, por la "diferencia específica", de manera que el objeto se concibe como "un universal que es al mismo tiempo determinado". Nos encontramos, así, con "un *inmediato* que está puesto *fuera [ausser]* del concepto, pues éste no es todavía el que se determina a sí mismo" (*CL*, 700).

"El contenido de la definición, en general, está tomado del ser-ahí inmediato, y, precisamente, porque es inmediato, no tiene justificación *[Rechtfertigung]*; la pregunta acerca de su necesidad está descartada desde el origen; con el hecho de que la definición expresa el concepto como algo puramente inmediato, se renuncia a concebir el concepto mismo" (*CL*, 704). Estamos, pues, en la inmediación que, como sabemos, surge de la mediación, a la que, en consecuencia, debe traspasar. En efecto, la definición traspasa a la división.

2.1.2.2. La división

El universal debe particularizarse, pues es la única manera con la que logra realizarse. De ahí la necesidad de la división, momento de la particularización. El comienzo siempre es el universal abstracto, no realizado, lo presupuesto.

> Por todos lados lo abstracto tiene que constituir el comienzo y el elemento en donde y desde donde se van extendiendo las particularidades y las ricas configuraciones de lo concreto *[reichen Gestalten des Koncreten]*. (*CL*, 706)

Sumamente claro. El primer momento, el comienzo, es lo universal abstracto, lo presupuesto. Ninguna tesis. El segundo momento es el de la particularización o, mejor, el de las particularizaciones, y el tercero, el del universal concreto o, como aquí dice Hegel, el de las "ricas configuraciones". Lo abstracto es el comienzo, entonces, pero también el "elemento", es decir, el ámbito, la totalidad en la que se realiza el sujeto. No se sale del ámbito, no se sale del universal para particularizarse. La particularización es interna a la universalidad.

Por ello la particularización –en este caso, la división– exigiría "un principio inmanente". Pero nos encontramos en el elemento de la síntesis y ése

no es el caso. En efecto, "el conocimiento considerado aquí" carece de ello, pues "busca sólo la determinación formal del concepto, sin la reflexión de ella en sí y, por consiguiente, toma de lo dado la determinación del contenido" (*CL*, 707).

El conocimiento sintético actúa sin el concepto, de manera que muchas veces da la impresión de "un juego de albedrío". No se atiene a algún principio que guíe la división. Sin embargo, un cierto *instinto* de la razón hace que en lo referente a los animales y a las plantas se encuentren ciertos principios que guían la división.

2.1.2.3. El teorema

"El tercer grado de este conocer que progresa según las determinaciones conceptuales es el traspaso de la particularidad a la individualidad; ésta constituye el contenido del *teorema [Lehrsatz]*" (*CL*, 709). La definición es el ámbito de la universalidad, es decir, del género. Definir significa colocar al individuo en cuestión en su género. Con la división hemos pasado a las particularizaciones. Con el teorema hemos recalado en el individuo, totalidad concreta.

En la definición nos encontramos con "una sola determinación". En la división, la determinación en cuestión se encuentra frente a otras. En el teorema "el objeto se halla conocido en su realidad, en las condiciones y formas de su existencia real" (*CL*, 709). Mientras tanto en la definición como en la división la vinculación entre las diferentes determinaciones es tomada del exterior y su contenido solamente "mostrado", en el teorema el contenido es "demostrado".

Con el conocimiento sintético nos encontramos todavía en el ámbito de la finitud y como "el principio de la filosofía es el *concepto infinito y libre* y todo su contenido se funda solamente sobre él, el método de la finitud carente de concepto no le es apropiado" (*CL*, 717-718). Con este método a lo máximo que se llega es a la necesidad. En efecto, "la esfera de la necesidad es la más alta cumbre *[die höchste Spitze]* del ser y de la reflexión; ella traspasa en sí y por sí misma a la libertad del concepto" (*CL*, 718). De la necesidad a la libertad, del conocer al actuar, del concepto a la idea, "lo determinado en sí y por sí", o sea, la "idea *práctica*", "el *actuar [das Handeln]*".

2.2. La idea del bien

Nunca hay que olvidarse de que estamos hablando del sujeto, que es la totalidad sujeto-objeto, en su proceso de realización. Sabemos, además, que la realización del sujeto comprende siempre dos momentos dialécticamente conectados, el práctico y el teórico, momentos que en la filosofía kantia-

na han quedado escindidos. En Hegel, esos momentos vuelven a conformar la totalidad que es el sujeto.

Hasta ahora hemos seguido al sujeto en su línea teórica. Lo hemos visto abrirse paso a través del saber analítico, para avanzar luego en el saber sintético, progresando desde la definición, para llegar al teorema a través de la división. Con la definición nos encontrábamos todavía en la esfera del ser. Con la división y el teorema, habíamos pasado a la esfera de la reflexión, o sea, de la esencia. Nos aprestamos ahora entrar en la esfera del concepto. Pasamos de la esfera teórica a la práctica.

El sujeto, lo sabemos, es "el *impulso* a realizarse", en otras palabras conocidas, es el impulso a ponerse, es el ponerse. "Realizarse" significa rellenar el vacío de la universalidad que él es, o, de otra manera, "darse objetividad", realizarse "en un mundo objetivo". "Realizarse" significa que lo teórico en lo que nos hemos movido hasta ahora debe conectarse con la práctica.

El bien está conformado por la conjunción de la idea teorética con la práctica. "En la idea teorética, el concepto subjetivo se halla como lo *universal,* como lo *carente de determinación* en sí y por sí, frente al mundo objetivo de donde toma el contenido determinado y el rellenamiento" (*CL*, 719). En cambio, *en la idea práctica,* "el concepto se halla como lo real frente a lo real *[Wirkliches dem Wirklichen gegenüber]*", aunque la verdadera realidad es la suya, mientras que la del mundo aparece más bien como irrealidad.

Efectivamente, lo real en sentido fuerte, aquello que actúa, que crea, que transforma, no es el mundo, el objeto, sino el sujeto. Lo verdaderamente objetivo es lo subjetivo, lo verdaderamente real es lo subjetivo. Ya no nos encontramos con un universal abstracto, sino con un universal concreto.

Hemos llegado al "bien", pero éste no es algo que esté más allá, que se nos da como premio de un largo y fatigoso camino. Es "la totalidad del concepto en sí, es lo objetivo, al mismo tiempo en la forma de la libre unidad y de la subjetividad. Esta idea es superior a la idea del conocer ya considerada, pues no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino también la de lo absolutamente real" (*CL*, 719).

El bien es la totalidad del concepto y, en consecuencia, la totalidad de lo objetivo y lo subjetivo, de lo práctico y lo teórico, lo universal que actúa, por lo cual es real en sentido fuerte. De esa manera hemos sobrepasado el ámbito de la finitud. Nos encontramos en el de la infinitud. No encontramos en el momento de la autodeterminación, que significa particularización, que es infinita "por vía de la forma del concepto".

Resumiendo el camino recorrido desde que entramos en la idea del conocer:

a) En la Idea teorética, el concepto es subjetivo y para él "conocer" significa

"aprender", tomando el objeto como algo dado, siendo el verdadero ser "la realidad existente", independiente del "poner" del sujeto.

b) En la Idea práctica, el objeto es considerado como "lo nulo en sí y por sí" que sólo es valorado de acuerdo con los fines propios del bien.
c) Finalmente la Idea del bien encuentra su acabamiento en la idea de lo verdadero.

3. La Idea absoluta

El capítulo de "la idea absoluta" es el último de *La ciencia de la lógica*, con el que se cierra la última macrodialéctica (la vida-la idea del conocer y querer-la idea absoluta). Es un texto deslumbrante de profundidad, entusiasmo y brillantez que condensa toda la filosofía hegeliana. Haremos de él una exégesis más pormenorizada que la que hemos realizado en todos los capítulos anteriores.

> La Idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales, todavía unilateral de por sí, tiene en sí la idea misma sólo como un más allá buscado *[gesuchtes]* y como un fin no alcanzado *[unereichtes]*. (*CL*, 725)

La "Idea absoluta" es el ser del comienzo que luego de su inmersión en la esencia se fue recuperando a través de la subjetividad, la objetividad y la idea. En otras palabras, es el todo que, como sabemos, es lo único verdadero. Es el sujeto que, como también sabemos, es intersujeto, es sociedad civil y Estado, es arte y religión. Es la totalidad, sujeto intersubjetivo, que está constituido por dos polos dialécticamente relacionados: práctica y conciencia, práctica y teoría, práctica y crítica, práctica y filosofía.

Pensar en la filosofía hegeliana como un idealismo que sostiene la presencia de una idea que es una especie de fantasma universal que planea por sobre los individuos es una burda caricatura. La Idea absoluta no es otra cosa que la máxima realización del concepto o sujeto. Por lo menos desde el célebre Prólogo de la *Fenomenología* sabemos que ser sujeto significa "ponerse", "crearse". Siempre en la filosofía hegeliana el momento teórico estuvo acompañado dialécticamente por el de la práctica.

No hay práctica sin teoría ni teoría sin práctica. Cuando se toma uno de los polos en forma unilateral, el otro polo aparece como "un más allá buscado y un fin no logrado". Es el caso del materialismo, por una parte, y del espiritualismo o puro idealismo, por otra. No logran el momento superador, permaneciendo en el seno de la contradicción no resuelta entre práctica y teoría.

La Idea absoluta es "el concepto racional" que como tal "coincide sólo consigo mismo". Concepto racional es en realidad una reduplicación, es decir dos veces lo mismo, porque decir concepto es decir racional y viceversa. Hegel tiene la necesidad de subrayar que se está refiriendo a la verdadera realidad, ésa que es racional y que no es otra que el concepto, el cual, además, sólo puede coincidir consigo mismo pues es la totalidad.

Hegel ahora pasa a hacer una descripción de la idea absoluta, la cual es un "retorno a la vida", lo que significa que es "alma", pero naturalmente que lo es como lo superado. Es el alma que ya se ha superado en el "libre concepto subjetivo". Recordemos siempre que dialécticamente ninguno de los momentos de la realidad desaparece o se elimina completamente. Se "superan", desaparecen como tales, para aparecer en otro nivel.

El libre concepto subjetivo tiene, por su parte, "la *personalidad*", es decir, ese momento de la realización del sujeto que es la "subjetividad impenetrable, indivisible", un átomo, que logra su realización históricamente bajo la dominación imperial romana, como lo mostrara en la *Fenomenología.* Es el ámbito del derecho y, precisamente, del "derecho abstracto".

"Pero no es, tampoco, individualidad exclusiva, sino que es por sí *universalidad y conocimiento* y tiene en su otro *su propia objetividad [Objektivität]* como objeto *[Gegenstand]*" (*CL*, 725). El átomo que es la persona pasará a ser el miembro de la sociedad civil que, englobada en el Estado, superará su exclusividad individual y adquirirá la universalidad propia del sujeto.

"Todo lo demás es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad; sólo la idea absoluta es *ser*, *vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma,* y *es toda la verdad*", de donde surge la conclusión con absoluta claridad: "La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía" (*CL*, 725).

Resuena aquí el célebre "todo lo racional es real y todo lo real es racional". Lo único real *(wirklich)* es la idea, pues ésta es el sujeto. Fuera de él, o de ella, está lo que no es "real", pero existe, o sea, es *reale*, como errores, crímenes, injusticias, opresiones, campos de concentración, genocidios. El verdadero y único objeto *(Gegenstand)* de la filosofía es lo verdadero, lo efectivo, lo real, la idea. Pero ésta es al mismo tiempo la señalización del error, la turbiedad y lo demás, como ya lo decía Spinoza: "La verdad es norma de sí misma y de lo falso".

La Idea absoluta tiene además "diferentes configuraciones" y "maneras de comprenderse" que la filosofía debe reconocer. Las configuraciones *(Gestaltungen)* a las que se refiere Hegel son "la naturaleza y el espíritu", y las diversas maneras de comprenderse, el arte, la religión y, finalmente, la filosofía. Esta última es "la manera más elevada".

¿Y la *Lógica*? Es "la manera universal, en que todas las maneras particulares están superadas y envueltas. La idea lógica es la idea misma en su

pura esencia [...] es el movimiento propio de la idea absoluta" (*CL*, 726). La lógica es propiamente *la Ciencia (die Wissenschaft)*, la ciencia por excelencia en cuanto es "el movimiento de la idea absoluta". Por ello incorpora en forma superadora todas las categorías que la filosofía fue elaborando desde sus mismos orígenes.

Como el contenido de la idea absoluta es el concepto puro, "lo que hay que considerar todavía aquí, no es un contenido como tal, sino lo universal de la forma del contenido, el *método*" (*CL*, 726). Parece raro que Hegel, quien en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* había fundamentado que plantear el problema del método de una ciencia era un círculo no precisamente virtuoso, ahora nos plantee la necesidad de tratar del método nada menos que en la Ciencia de las ciencias. Ya podemos sospechar, y estaremos en lo cierto, que si ahora se refiere al método es porque su significado ha sido profundamente transformado.

> Lo que aquí tiene que considerarse como método es sólo el movimiento del *concepto* mismo *[ist nur die Bewegung des Begriffs selbst]*, cuya naturaleza ya ha sido conocida, pero *primeramente* ahora con el *significado* de que *el concepto es todo* y su movimiento es la *actividad universal absoluta,* esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, mientras se presente como exterior, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia, esto es, conservar frente a ella una naturaleza particular y recusarse a ser compenetrado por ella. Por eso el método es el *alma* y la *sustancia,* y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método*; éste es el método propio de cada cosa *[jeder Sache selbst]* porque su actividad es el concepto. (*CL*, 727)

Pocas veces Hegel es tan claro en lo que expresa, sin perder una pizca de la profundidad que lo caracteriza. Pocas veces, también, deja que la pasión lo embargue de esa manera, llevando a la práctica su convicción de que nada grande se ha hecho nunca "sin pasión". El método, como normalmente se lo entiende, ha sido sacado completamente de su quicio. No tiene nada que ver con el concepto común y tradicional que se tiene de él, ese que tienen en mente quienes han sostenido que en la filosofía de Hegel el método es revolucionario, mientras el contenido o sistema es reaccionario.

Separar método y contenido, método y sistema, en la filosofía de Hegel es no haberla comprendido en absoluto. No hay un método creado por el sujeto para aproximarse a la realidad. Es la misma realidad la que dicta el método, porque éste no es otra cosa que su mismo movimiento. Pero estamos hablando de la realidad como *Wirklichkeit,* es decir, como concep-

to o sujeto que es sujeto-objeto. El método, en consecuencia, es dejarse llevar por el movimiento del concepto.

Podría decirse, entonces, que nos encontramos frente al método fenomenológico. Es así, efectivamente, como lo han hecho determinados autores, por ejemplo Jean Wahl, que interpreta "la lógica de Hegel como fenomenología". Pero hay una diferencia fundamental entre el método como lo plantea Hegel y la fenomenología. Ésta supone al sujeto como conciencia frente al objeto al que describe en sus rasgos esenciales. Esto respondería, en todo caso, a la etapa de la conciencia, estudiada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu.*

En el método el sujeto ha hecho suyo el objeto, se lo ha incorporado. Sujeto-objeto, totalidad viviente, actuante, sapiente, que en el actuar se actúa, en el saber se sabe, en la conciencia es autoconciencia. Es el "concepto que se autoconoce", teniéndose a sí mismo por objeto. Sujeto-objeto que se autodesarrolla.

El método es "el movimiento del concepto mismo", teniendo cuenta, y esto es fundamental, que "el concepto es todo". El concepto es lo concebido, lo que se concibe, lo concebido-concipiente, el sujeto que se crea a sí mismo. Pero el sujeto es intersujeto, es realidad intersubjetiva. El método es, pues, el movimiento de la intersubjetividad o, en otras palabras, de la realidad *[Wirklichkeit].*

El método es "el alma y la sustancia" de la realidad. Hegel retoma aquí dos conceptos que, en realidad, en la etapa de la dialéctica en la que nos encontramos ya han sido superados. Efectivamente, alma-conciencia-espíritu es la progresión dialéctica que propone en la *Enciclopedia*, mientras que la sustancia ha devenido sujeto como lo sabemos desde el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*. El método es, pues, todo el movimiento de la realidad, desde sus mismos orígenes indicados por el alma y la sustancia.

> El método no sólo es la *fuerza [Kraft]* suprema, o, mejor dicho, la *fuerza única* y absoluta de la razón, sino también su supremo y único *impulso [Trieb]*, que la lleva a encontrar y conocer, *por sí misma, a sí misma en todo*. (*CL*, 727)

La razón, lo sabemos, no es una facultad de un sujeto. El sujeto es razón o, mejor, deviene razón, que entraña el haber devenido sensibilidad, percepción, entendimiento. El método es el sujeto en su momento racional, es decir, de razón que se pone. No puede ponerse sin ser fuerza, potencia, poder. La razón, en consecuencia es fuerza, poder. Es el "impulso" que mueve al sujeto a conocer el universo entero, conociéndose a sí misma en este conocer el mundo. Pero menester es no olvidar que el conocer es un polo de la totalidad que es el sujeto, siendo el otro polo la práctica.

El método, en resumidas cuentas, está constituido por "las determina-

ciones del concepto mismo y sus relaciones" que es necesario desarrollar. En realidad toda la lógica no es otra cosa que este desarrollo. Comprende los tres momentos que conocemos: *universal abstracto o inmediato o en-sí, particular o para-sí y universal concreto, singular, individual o en-sí-para-sí.*[1]

3.1. El contenido del comienzo "es un inmediato pero un inmediato tal, que tiene el sentido y la forma de la universalidad abstracta" (CL, *728)*

El método es el movimiento dialéctico de la realidad, esto es, del sujeto-objeto. El sujeto es universal, pero de entrada esa universalidad está vacía –entiéndase bien– en tanto su contenido o su realización todavía no se ha dado. No se trata de una vaciedad absoluta, pues si fuera así, no habría modo de salir de ella. Hegel expresa esa vaciedad mediante el adjetivo "abstracta". A su vez, siendo "abstracta" no puede contener mediaciones, entendiendo que las mediaciones "no están puestas".

Ese universal abstracto es el ser en la lógica del ser; la reflexión en-sí en la lógica de la esencia y la subjetividad en la lógica del concepto. Es el "esto" de la certeza sensible en la *Fenomenología del espíritu* y el derecho abstracto en *Los fundamentos de la filosofía del derecho.* "El comienzo, por tanto, es algo *asumido [ein Aufgenommenes], hallado [Vorgefundenes], asertórico [Assertorisches],* por cuanto es un *inmediato*" (*CL*, 728).

Universal abstracto, inmediato, en-sí (*an*, no *in sich*), señalan claramente que no se trata de una posición, de una afirmación o tesis. El sujeto no puede ponerse desde la nada. No puede comenzar poniéndose si no se presupone. Ese comienzo es la pre-suposición, la pre-tesis, la pre-afirmación. Para subrayar que no se trata precisamente de una tesis, Hegel dice que ese comienzo es algo simplemente "hallado", pero en rigor ello no es verdad, porque si fuese así, lo hallado permanecería siempre fuera de esa totalidad que es el sujeto-objeto.

El significado que tienen los adjetivos "asumido", "hallado", "asertórico", aplicados al comienzo, se esclarecen "por cuanto es un *inmediato*". Ahora bien, si fuese realmente un inmediato, no podría moverse, no tendría manera de salir de su inmediatez. En el concepto dialéctico lo inmediato es mediático, sólo que la mediación no está puesta. Es lo que quiere subrayar Hegel. Pero ello hace que la dialéctica de todo el ámbito que abarca el comienzo, como la dialéctica de la conciencia en la *Fenomenología,* la dialéctica del ser en la *Lógica* y la dialéctica del derecho abstracto en los *Fun-*

1. Hegel expone en esta etapa final de la *Lógica* el desarrollo de la dialéctica que constituye el meollo de todo el sistema. Es la ampliación de lo que hemos presentado en el capítulo 1.

damentos de la filosofía del derecho, sea la más implicada, la más difícil de esclarecer.

El comienzo *(der Anfangt)* es, pues, un inmediato, "pero, *en primer lugar,* no es un inmediato de la *intuición sensible* o de la *representación,* sino del *pensar,* que, a causa de su inmediación, puede llamarse también una *intuición* suprasensible, *interior*" (*CL*, 728).

Ese comienzo es, pues, "un simple y un universal". Es lo universal del sujeto, pero la universalidad inmediata, esto es, cuando las mediaciones todavía no están puestas. Es el momento de mayor pobreza en cuanto a su realización. Volver a los orígenes, en consecuencia, no es volver al momento más rico en realizaciones sino al de orientación de las realizaciones, porque en el germen ya está contenida toda la realización, pero sólo en-sí.

> En el método absoluto, lo universal no tiene el valor de un puro abstracto, sino de un universal objetivo, es decir que es *en sí la totalidad concreta [konkrete Totalität]*; pero no es todavía esta totalidad *puesta [gesetzt]*, no es todavía esta totalidad *por sí*. (*CL*, 729)

¿En qué consiste, pues, el progresar? En que "lo universal se determina a sí mismo, y es *por sí* lo universal, es decir, es igualmente individuo y sujeto. Solamente en su perfección es lo absoluto" (*CL*, 72). Lo universal que se determina sí mismo es el sujeto que comienza en la "esfera de la necesidad" de la que se ve impulsado a salir.

> El *germen de lo viviente* y el *fin subjetivo* en general se han mostrado como tales comienzos (el comienzo desde el en sí), por consiguiente ambos son, por sí mismos, *impulsos [Triebe]*. (*CL*, 729-730)

3.2. La totalidad del comienzo como concreta es distinta en sí, es el juicio

> La totalidad concreta, que constituye el comienzo, tiene como tal en ella misma el comienzo de su prosecución y desarrollo. Como concreta, es *diferente en sí [in sich unterschieden]*; pero, a causa de su *primera inmediación,* los primeros diferentes son, en primer lugar, *diversos [Verschiedene]*. Sin embargo lo inmediato, como universalidad que se refiere a sí misma, es decir, como sujeto, es también la *unidad* de estos diferentes. (*CL*, 730)

La totalidad que es el sujeto no podría moverse si no tuviese en sí la negatividad que se denomina "diferencia".[2] La "diferencia" como negativi-

2. Los momentos de la diversidad y la diferencia los desarrolla Hegel en el capítulo II de la lógica de la esencia. Véase el capítulo 7 de este libro.

dad que existe en la reflexión en sí está desde el inicio en el sujeto que se presenta como universalidad inmediata. Pero no está puesta. Está como mera "diversidad" en la cual los momentos de la diferencia aparecen sólo como referidos a sí mismos, mutuamente "indiferentes", por lo que se puede afirmar que "esta reflexión es el primer grado del seguir adelante, es el surgir de la *diferencia,* es el juicio y el *determinar* en general" (*CL*, 733).

Aquí Hegel compara y contrapone el "método absoluto" que está exponiendo al "conocer intelectual finito". Para éste, la abstracción consiste en dejar de lado el contenido que luego será recogido desde fuera, mientras que el método absoluto "toma de su objeto mismo lo determinado", de manera que incluye los dos momentos, el analítico, propio del entendimiento, y el sintético, propio de la razón.

Puede llamar la atención que aquí Hegel afirme que el método absoluto, es decir, el método que considera adecuado, incluya el momento sintético. Hegel se preocupa de aclarar su sentido: "Este momento del *juicio* que es tan sintético como analítico por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo *otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento *dialéctico*" (*CL*, 730). Para el entendimiento, la separación o escisión que se realiza en el segundo momento no constituye una separación en el ámbito del mismo universal que se recupera-supera. La escisión no es una escisión en la que el universal de despedaza y luego se recomponga la unidad desde pedazos dispersos, sino una escisión en el ámbito de la misma unidad o totalidad, y eso es dialéctica.

La dialéctica es el método absoluto, todo el método. Sin embargo hay un momento que Hegel subraya con insistencia y al que le adjudica el nombre de "dialéctica". Este momento es el segundo, el de la escisión, particularidad o juicio. En la *Enciclopedia* distingue el momento abstracto, propio del entendimiento, el dialéctico o racional-negativo y finalmente el especulativo o racional-positivo (*Enc*., §§ 79-82).

"A menudo se ha considerado la dialéctica como un *arte,* como si se fundara sobre un *talento* subjetivo, y no perteneciera a la objetividad del concepto." Para aclarar que la dialéctica pertenece efectivamente a la realidad en sentido fuerte, o sea al concepto o sujeto, da un pantallazo sobre la historia del método.

En primer lugar admite el mérito de Kant de haber reconocido a la dialéctica como "necesaria a la razón, aunque de esto tenga que extraerse el resultado opuesto a aquél que ha surgido de tal reconocimiento". Mientras los eleáticos emplearon la dialéctica en contra del movimiento, Platón lo hizo en contra de los sofistas y de las "puras categorías y determinaciones de la reflexión" y los escépticos, contra las "afirmaciones establecidas", mostrando su contradicción y nulidad.

Con el objeto de avanzar en el esclarecimiento de la dialéctica, Hegel acota que "el objeto, tal como está fuera del pensar y del concepto, es una

representación o también un nombre; las determinaciones del pensamiento y del concepto son aquéllas en que el objeto *es* lo que *es*. De hecho, todo depende, por lo tanto, solamente de ellas; ellas son el verdadero objeto y contenido de la razón, y todo lo que de otra manera se comprende como objeto y contenido, a diferencia de ellas, vale sólo por medio de ellas y en ellas" (*CL*, 732).

La dialéctica es el método absoluto, es decir, el movimiento propio de la realidad. Pero ésta es sólo la del concepto. El objeto no puede ser tal si de alguna manera no está en la conciencia. Pero puede estar sólo en la representación. Si es así, el objeto no sólo no se mueve sino que ni siquiera es plenamente objeto. Para serlo debe entrar en el concepto, totalidad de sujeto-objeto.

"Todos los opuestos que se admitan como fijos, tales como por ejemplo lo finito y lo infinito, lo individual y lo universal, no están ya en contradicción a causa de una vinculación exterior, sino que, como lo ha demostrado la consideración de su naturaleza, son más bien en sí y por sí mismo el traspasar" que el intelecto lo puede ver al máximo como "síntesis". Interviene entonces el concepto que "los mueve con su alma" y, de esa manera, "hace aparecer su dialéctica" (*CL*, 732-733).

No es necesario ahora repetir el movimiento dialéctico como hace Hegel, pero sí la conclusión: "El primero está así esencialmente *conservado* y *mantenido* en el otro *[im Anderem aufbewahrt und erhalten]*. Mantener firme lo positivo en *su* negativo, el contenido de la presuposición en el resultado, esto es lo más importante en el conocer racional" (*CL*, 733). Es fundamental tener siempre presente que la superación implica que el superado se mantiene y conserva, pero no en el mismo nivel. Esto se puede aplicar al mismo ser humano en su relación con el animal. Éste es superado por aquél, lo cual significa que la animalidad es conservada y mantenida en la humanidad, pero no en el mismo nivel, lo cual es perfectamente constatable. El animal, lo positivo, es conservado y mantenido en el hombre, lo negativo.

Esto conlleva enormes consecuencias para todo proyecto humano, social, político, ético, educativo. La animalidad y, en consecuencia, las funciones que le corresponden son conservadas en el ser humano. Pretender prescindir de ellas, como es el caso de ciertas corrientes místicas y ascéticas, es arrojar al sujeto a la experiencia de la "conciencia desgraciada" (*FE*, 128-139). Pero pretender lo contrario, es decir, eliminar lo propiamente humano, lo espiritual, es arrojar al sujeto en brazos de la "necesidad" de repetir al infinito particularidades con las que se pretende realizar el universal concreto. Es el caso del "placer y la necesidad" (*FE*, 207-217).

Ahora bien, "como ahora también el primero está *contenido* en el segundo, y éste es la verdad de aquél, así esta unidad puede expresarse como una proposición, donde lo inmediato sea puesto como sujeto, lo mediado, en cam-

bio, como el predicado de aquél: por ejemplo, lo *finito es infinito, uno es muchos, lo individual es universal*" (*CL*, 733). Salta a la vista que es una "forma inadecuada" de expresar la realidad. Es el pensamiento formal, que no da lugar a la contradicción que "es el momento esencial del concepto". Aunque más bien que decir que "no da lugar a la contradicción" habría que decir que también la piensa, pero que "la aparta inmediatamente de sí, y al hacerlo así traspasa de la contradicción solamente a la negación abstracta" (*CL*, 734).

3.3. El recorrido del conocer vuelve a sí mismo, es el silogismo

El pensamiento formal es incapaz de pensar la negatividad como el "*punto de repliegue* del movimiento del concepto". No puede pensar la negatividad como una negación viviente que retorna sobre sí misma y niega a su vez lo negado, produciendo, de esa manera, "un *sujeto,* una *persona*, un *libre*". Sólo ahora, en el pleno regreso sobre sí mismo que significa la negación de la negación, podemos hablar en sentido pleno de sujeto, persona, lo que significa hablar de "libertad" no en abstracto, sino en concreto. Libre es el sujeto y éste es la persona. Estamos, pues, en el "repliegue del método", en el "*restablecimiento* de la *primera inmediación,* de la simple universalidad" que es "de inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es decir, lo *positivo,* lo *idéntico,* lo *universal*" (*CL*, 735). Nos encontramos, de esa manera, con la conclusión. Pero no hemos concluido nada, no hemos avanzado. Estamos en el mismo lugar, pero ya no es el mismo. El universal del final es el mismo universal del inicio, sólo que habiéndose producido la negación de la negación, ese universal no es abstracto sino concreto.

La dialéctica que hemos venido siguiendo contiene los tres momentos que la vulgata transformó en tres partes que ya no son momentos de un proceso sino "partes", piezas, que se recitan de memoria y con las que se pretende resolver todo. Para mal de males, a esas tres partes se las nombra de una manera que Hegel siempre rechazó. Él no cesa de volver sobre el tema de diversos modos y, en este último capítulo, lo hace de manera insistente.

> Con más exactitud *[näher],* ahora es el *tercero* lo inmediato, pero *mediante la superación de la mediación;* es lo simple mediante *la superación de la diferencia*; el concepto que se realiza mediante el ser-otro, y que, mediante la superación de esta realidad, se ha fundido consigo mismo, y ha restablecido su absoluta realidad, su simple referencia a sí mismo. Por consiguiente este *resultado* es la *verdad.* (*CL*, 736)

El tercero es "lo inmediato" *(das Unmittelbare)*, lo inmediato devenido,

lo inmediato en el que se ha superado la mediación" o, en otras palabras, "la diferencia". El resultado es el ser-otro, el ser que es otro, pero ese otro es uno mismo. "Se ha fundido consigo mismo" *(mit sich zusammengegangen ist)*, sin dejar de ser el mismo en su ser-otro. Ésta es la "absoluta realidad", o sea el sujeto, "simple referencia a sí mismo", es decir, la verdad.

> Como lo inicial era lo *universal,* así el resultado es el *individuo, lo concreto, el sujeto;* lo que aquello era *en sí,* éste es ahora igualmente *por sí; lo universal está puesto [gesetzt]* en el sujeto. Los dos primeros momentos de la triplicidad son los momentos *abstractos,* carentes de verdad que, propiamente por esto, son dialécticos, y se convierten en sujeto por medio de esta negatividad suya. (*CL*, 736)

El sujeto es universal, pero este universal al principio sólo está "en sí" o, de otra manera, "no está puesto". Sólo en el resultado, en el tercer momento, negación de la negación, total fusión de sí consigo mismo, es verdaderamente sujeto. El universal dejó de estar en sí o, en otras palabras, de ser abstracto, para concretizarse. Sólo el tercer momento es propiamente concreto. Los dos primeros son abstractos, o meros momentos del tercero, el sujeto concreto, universal concreto.

De manera que en el comienzo está todo, pero no está puesto. Así, el método no sólo se amplía en un sistema, sino que es un "sistema de la totalidad", cuyo "progresar se determina por el hecho de que empieza a partir de determinaciones simples, mientras las siguientes se hacen siempre *más ricas y concretas*", pero esas determinaciones no se agregan desde fuera. Ya están, sólo deben ponerse.

Se trata, pues, del "método absoluto", en el cual "el concepto *se conserva* en su ser-otro, lo universal se conserva en su particularización, en el juicio y en la realidad; en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico, no sólo no pierde nada ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se condensa en sí mismo" (*CL*, 738).

El entendimiento siempre será un serio obstáculo para la comprensión del proceso dialéctico. Le es imposible comprender que "lo universal se conserva en su particularización". Abstrae y aísla los dos momentos, el universal y el particular, como si fuesen dos entes que sólo se podrían juntar por vía de una suma o yuxtaposición, una mezcla. La verdadera y única realidad es el sujeto, esto es, el universal. El particular es un momento del mismo. No existe en sí, no se agrega desde fuera.

Bajando a ejemplos concretos este proceso dialéctico se clarifica. Juan, Santiago, Luisa o María son sujetos, universales concretos. Cada uno de ellos en la medida en que es concreto es o ha sido infante, adolescente, adulto, novio o novia, marido o esposa, bailarín o bailarina, estudiante,

profesional, amigo o amiga, etc. Todas éstas son particularizaciones del sujeto universal que en la medida en que las va realizando se va enriqueciendo.

Cada particularización es un "salir fuera de sí" que es al mismo tiempo un "entrar-en-sí". El salir es entrar y el entrar es salir. Efectivamente, con la particularización "se sale del universal", pero este "salir" es, de hecho, un "entrar", porque de lo contrario el sujeto desaparecería. De hecho, ni el universal abstracto ni el particular existen, pues no son más que momentos del sujeto que siempre es universal concreto. Por ello Hegel dice que son "formales".

Salir y entrar son dos momentos dialécticos que, cuando se dialectizan fluidamente, constituyen el realizarse del sujeto. Éste se va realizando en plenitud cuando lo que sale entra y lo que entra, sale. Cuando esto no se realiza fluidamente, o cuando se entorpece y se impide su realización, tiene lugar la alienación, la fetichización, la objetualización. El sujeto, Juan o Santiago, "sale" como profesor y "entra" en la medida en que la función que ejerce como profesor no subsume al sujeto, sino que constituye un momento de la realización del sujeto como tal.

El profesor como tal no existe, es una abstracción. Quien existe es el sujeto, Juan o Santiago, un universal que se enriquece particularizándose en la actividad profesoral. Pero la sociedad tiene la necesidad de elaborar una ficha, "profesor", que el sujeto Juan o Santiago tenderá a asumir como su identidad, con lo cual el universal, el sujeto, ha sido devorado por el particular, profesor.

> Cada nuevo grado del *salir fuera de sí [des Aussersichgehens]*, es decir, de una *ulterior determinación,* es también un *entrar-en-sí [ein Insichgehen]* y la mayor *extensión [Ausdehnung]* es igualmente *mayor intensidad [höhere Intensität].* Por consiguiente, lo más rico es lo más concreto y lo más *subjetivo* y lo que se retira a la profundidad más simple es lo más poderoso *[das Mächtigste]* y lo más invasor. La cumbre más alta y más afinada es la *personalidad,* que, sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo *comprende todo* igualmente *en sí,* y lo conserva, porque se convierte en *lo más libre [Freisten],* esto es, en la simplicidad, que es la primera inmediación y universalidad. (*CL*, 738-739)

En forma apretada Hegel nos proporciona en este largo párrafo una serie de categorías fundamentales de su concepción dialéctica. En primer lugar, la identidad dialéctica de la salida y la entrada que ya hemos desarrollado. Luego esa identidad se prolonga en la de "extensión" y "profundidad". La "intensidad" es otra manera de expresar el "entrar en sí" y la "extensión", la otra manera de expresar el "salir fuera de sí". Las particularizaciones no son "agregados" sino "profundizaciones".

Más adelante, la identidad entre lo rico, lo concreto, lo subjetivo, lo poderoso y lo libre. Lo concreto no es aquello que tocamos sino aquello que se concretiza, es decir, que se enriquece y, en consecuencia, se subjetiva. Ser sujeto significa hacerse sujeto, como hemos visto, y esto a su vez implica enriquecerse, intensificarse, profundizarse, subjetivizarse, concretizarse. Todo esto, a su vez, conlleva el hacerse "más poderoso" y "más libre". Dos conceptos que requieren una ulterior consideración.

Sujeto, poder, libertad y verdad constituyen conceptos que se requieren mutuamente de manera que donde se da uno se dan también los otros. *Sujeto y poder* se llaman mutuamente, se necesitan, se requieren. Hacerse sujeto es ponerse, como veíamos. Pero "ponerse" es ejercer poder. Hacerse sujeto es luchar por el reconocimiento, lo cual es evidente que significa ejercer poder, desarrollar poder.

Ser poderoso, en consecuencia, ¿significa ser sujeto? ¿El más poderoso es más sujeto? Depende. Si el poder es poder de dominación, de sometimiento del otro, el desarrollo del poder significa el debilitamiento del sujeto. El camino del señorío es un callejón sin salida para el sujeto. El despliegue del imperio a nivel mundial significa el emprobrecimiento de la humanidad como humanidad, es decir, de la subjetualidad como tal.

Pero si se trata del poder intersubjetivo, poder que se desarrolla en un nivel horizontal, poder de servicio, entonces la respuesta debe ser afirmativa. Ser sujeto significa ser poderoso. Caben aquí las reflexiones de Jesús de Nazareth:[3]

> Los que son tenidos como jefes de las naciones *[árjein ton éthnesin]* se enseñorean *[katakyrieúousin]* de ellas; y los grandes entre ellos ejercen poder *[katecsousiádsousin]* sobre ellas. No será, pues, así entre ustedes; sino que el que quiera llegar a ser grande entre ustedes, será su [de ustedes] servidor *[diáconos]*; y el que quiera ser el primero entre ustedes, será el siervo *[doúlos]* de todos; porque aun el Hijo del Hombre no vino a ser servido *[diakonethésai]*, sino a servir *[diakonésai]* y a dar su vida como rescate por muchos. (Mc 10, 35-45)

En esta respuesta se encuentra sintetizado el núcleo de la concepción del poder de Jesús y de la comunidad de Marcos. Se trata de una propuesta innovadora, revolucionaria, que, en desventaja en la conformación de los imperios, las monarquías, las repúblicas, se encontrará en las comunidades como germen corrosivo, que no dará paz a los dominadores.

3. He desarrollado ampliamente este concepto del poder en *El movimiento antiimperial de Jesús*, capítulo VIII.

La respuesta se organiza en forma de contraposiciones:

Grande *(megas)* <————————> Servidor *(diáconos)*
Primero *(prótos)* <————————> Siervo *(doúlos)*
Ser servido *(diakonethénai)* <——> Servir *(diakonésai)*

Ser grande, ser primero, ser servido. Es la concepción del poder de dominación. La contraposición entre los grandes y los pequeños es una contraposición sociológica, como la que se da entre los soberbios y los humildes. Los grandes, los soberbios, son los emperadores, reyes, sumos sacerdotes y sacerdotes jefes. Los pequeños son los campesinos, los servidores del palacio, los jornaleros, los trabajadores que fueron a cortar los cedros del Líbano para las construcciones monumentales de la monarquía.

Los grandes siempre tienen los primeros puestos sea en las ceremonias civiles o en las religiosas; en los espectáculos públicos y en los banquetes; en ser atendidos por las autoridades. Los primeros lugares siempre están reservados. Los pequeños ya saben que tienen que esperar y, generalmente, tienen que esperar eternamente, sin límites, porque ellos no cuentan.

Los grandes son los primeros destinados a "ser servidos". Para eso son grandes y ocupan los primeros puestos. Ser grande, sentarse a la derecha y a la izquierda, no serían objetivos apetecibles si no estuviesen para ser gozados. El poder está unido al placer. La imagen de la corte es, a su vez, la imagen del placer, del banquete, de la orgía. Es así como se ve la corte de Herodes en la que se decide la muerte del Bautista y la corte de Jeroboam anatematizada por Amós.

Lo propio del siervo es servir, ejercer el servicio *(diakonía* o *douléia)*. Para captar en toda su dimensión el concepto de poder en su significado de servicio es menester contextualizarlo. En el texto se toman como sinónimos *diákonos* y *doúlos*. Ahora bien, está claro que el segundo término era el más apropiado para designar al esclavo.

En la sociedad de Jesús había esclavos y los había en la sociedad de la comunidad de Marcos. Cuando nosotros hablamos de diaconado, de servir, de servicio, para nada lo asociamos con el hecho de la esclavitud. Pero ése es el contexto en el que se inserta este debate sobre el poder. Jesús contrapone al grande, o sea, al que manda, con el esclavo y toma partido por el esclavo.

Pero no se trata de compasión, de conmiseración, de ayuda, de dar la mano al pobre simplemente. No. De lo que se trata es del poder. Ése es el tema que se debate. Jesús y su movimiento, especialmente el grupo más cercano a él, viven momentos de excitación. Están por enfrentar directamente a los poderes dominantes y, en consecuencia, de dar un salto cualitativo en la construcción de la nueva sociedad.

Sus discípulos interpretan el poder como dominación. Es la concepción tradicional, compartida por los zelotes. Naturalmente que piensan que ahora el poder se va a ejercer de una manera distinta, no para oprimir sino para liberar. Desde arriba se ejercerá hacia abajo una acción bienhechora. Ahora se dará de comer a todos, se repararán las injusticias, se devolverán las tierras a los campesinos. Pero no se revolucionará radicalmente la sociedad estamental.

Jesús da vuelta todo el planteo. El dicho "muchos que eran últimos serán primeros, y los últimos, primeros" (Mc 10, 31) expresa claramente esa revolución. La contraposición es entre los "primeros" *(prótoi)* y los "últimos" *(ésjatoi)*. Los "primeros" son los "grandes", los *árjontes,* los que mandan, y los "últimos" son los *arjómenoi,* los mandados, los súbditos. En una sociedad bien constituida los "primeros" mandan y los "últimos" obedecen.

Jesús da vuelta la relación y cambia su sentido. Una doble revolución. Primera revolución: los primeros pasan a ser últimos y éstos, primeros. Segunda revolución: los "últimos" no se transforman en "grandes", en *árjontes*, sino en *diákonoi*, en *doúloi*. Ello implica que los pobres, los campesinos marginados, los siervos, no pasan a ejercer el poder como lo ejercían los "grandes".

Los que mandan en las naciones se transforman en dictadores o tiranos, semejantes al faraón o a Herodes, símbolos del poder de dominación, opresivo, corrupto. En el Reino de Dios se ejercerán funciones, servicios. Ello significa que el poder será horizontal. Ello había sido señalado en diversas parábolas, especialmente en la que se refiere a "la semilla que crece por sí sola" (Mc 4, 26-29) y a la del "grano de mostaza" (Mc 4, 30-32).

Quienes ejercen el poder como servicio son plenamente sujetos. Son poderosos con el poder que se genera en el mutuo reconocimiento. Ello significa, a su vez, ser *libre.* Pero no se trata de la libertad como la concibe el liberalismo, esto es, como el espacio en el que me desenvuelvo a gusto y placer, y que termina donde comienza el espacio del otro. El otro, precisamente, no es el que limita mi libertad sino el que la potencia, en la medida en que se realiza el mutuo reconocimiento.

Sujeto, poder, libertad, verdad. El sujeto es más sujeto en la medida en que su poderío se intensifica, siempre que este poderío sea el de la creación intersubjetiva. Siendo más sujeto es más verdadero. Además, siendo más poderoso es más libre, en el sentido de que la libertad consiste en la posibilidad de crear. Cuanto más se realiza la potencia, más se amplía la libertad. La impotencia genera servidumbre, debilitamiento de la libertad.

Hemos llegado, pues, al reino de la libertad que en la *Fenomenología del espíritu* se denomina "Saber absoluto" y aquí, en la *Lógica,* "la Idea absoluta". ¿No nos encontramos, en consecuencia, con una pura utopía? ¿Nos pasa acaso como las lecturas apresuradas sobre los acontecimientos sociales que

detrás de cada pueblada ven surgir la sociedad plenamente liberada? Hegel nos precave de tal peligro:

> El método de la verdad conoce el comienzo como algo incompleto, porque es comienzo; pero, al mismo tiempo, conoce este incompleto en general como algo necesario, porque la verdad no es sino el venir hacia sí mismo a través de la negatividad de la inmediación. La impaciencia, que quiere *solamente* hallarse allende lo *determinado* (ya sea que a éste se lo llame comienzo, objeto, limitado, o de cualquier otra forma se lo entienda), y que quiere hallarse inmediatamente en lo absoluto, no tiene delante de sí como conocimiento, sino el vacío negativo, el infinito abstracto, o bien un absoluto *supuesto,* que es supuesto porque no es *puesto*, no es *concebido*. (CL, 739).

No hay salto a lo absoluto, no hay atajo mediante el cual el sujeto pueda liberarse de transitar el largo camino que va desde el universal abstracto, inmediato, hasta el universal concreto, mediado. Saber absoluto, Idea absoluta, constituyen la verdadera utopía, foco que todo lo atrae. Es el *theós* aristotélico hacia el que tiende todo el cosmos. No se trata de una mera utopía, o sea, de un utopismo. Esa utopía es la meta que nunca se alcanza plenamente pero que indica el camino de su realización.

La "impaciencia" *(die Ungeduld)* es mala consejera. Ya lo decía Hegel en la *Fenomenología del espíritu* cuando llamaba la atención sobre la tentativa de "llegar al fin sin los medios", es decir, tomar algún atajo que liberase al sujeto de la necesidad de transitar el camino en toda su "largura" y afirmaba la necesidad de "*detenerse* en cada momento" (FE, 22).

No hay atajos en la odisea que debe recorrer el sujeto en su realización. Tanto para el sujeto individual como para el sujeto colectivo. No hay un principio cero. No hay un "yo pienso" que parte de cero, sin historia, o negando completamente la historia. El salto cualitativo está siempre precedido por una verdadera multitud de saltos. Ya decía Hegel en la *Fenomenología del espíritu* que "el espíritu [...] se formaba madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura" hasta que aparece la aurora "que de pronto ilumina como un rayo la imagen del nuevo mundo" (FE, 12).

El sujeto se hace tal, se subjetualiza, recorriendo un camino para el cual los atajos constituyen una trampa. Jean-Jacques Rousseau lo expuso con claridad en *Emilio.* El niño no salta al adulto. Llega a ser adulto en un largo proceso. No se llega al absoluto mediante el salto intuitivo, ni se realiza la revolución mediante una pueblada que no ha sido largamente preparada. El reino de la libertad, el paso de la necesidad a la libertad, meta de los movimientos populares, sólo se alcanza si se preparan en un largo proceso.

> A causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la ciencia se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo este círculo es un *círculo de círculos [ein Kreis von Kreisen]*, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro. (*CL*, 740)

Espléndida síntesis de la concepción hegeliana de la dialéctica: "círculo de círculos" en movimiento continuo. No comienza ni termina o, si se quiere, siempre comienza y siempre termina. Movimiento y sistema o, mejor, sistema en movimiento. Nunca se cierra o, mejor nuevamente, siempre se cierra y se abre. Negación de la negación, negación que vuelve sobre sí misma, se funde en unidad.

> El método es el concepto puro que se refiere sólo a sí mismo; por consiguiente es la simple *relación consigo mismo,* que es el *ser.* Pero ahora es también un *ser lleno,* o sea, el *concepto que se concibe a sí mismo,* el ser como la totalidad *concreta,* y al mismo tiempo absolutamente *intensiva*. (*CL*, 740)

La odisea del sujeto-objeto que es la *Lógica* inicia su recorrido que siempre ha iniciado como puro ser, nada más que ser, es decir, nada y todo a la vez. Ese todo que es el ser es nada. Es el todo no puesto, o el todo en potencia, para emplear la terminología aristotélica. Ese vacío se fue llenando hasta ser propiamente el "concepto que se concibe a sí mismo", el concepto concipiente, devenido "idea", lo que significa "absoluta *liberación*". Pero la liberación no es "liberación de" sino plena realización, absoluta potenciación.

La liberación a la que llega el ser del inicio, o sea, el sujeto-objeto en su momento de inmediación o universalidad abstracta, es la plena realización de la intersubjetividad objetiva, que equivale a la realización de la razón, según sabemos por la *Fenomenología del espíritu,* a la plena realización de la libertad y, por ende, del poder. Sólo "en un pueblo libre se realiza la razón", la última palabra de la *Fenomenología* es, también, la última palabra de la *Lógica.*

Bibliografía

Citada

ADORNO, T. W. (1977), *Terminología filosófica II*, Madrid, Taurus.
DRI, R. (2004), *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Buenos Aires, Biblos.
– (2006), *La* Fenomenología del espíritu *de Hegel. Perspectiva latinoamericana*, t. 2, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
– (2001), *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de los capítulos VII y VIII de la "Fenomenología del espíritu"*, Buenos Aires, Biblos.
– (2002), *Racionalidad, sujeto y poder. Irradiaciones de la "Fenomenología del espíritu"*, Buenos Aires, Biblos.
DUQUE, F. (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.
GARCÍA BACCA, J.D. (1979), *Los presocráticos*, México, Fondo de Cultura Económica.
GRAMSCI, A. (1975), *Obras de Antonio Gramsci*, vol. III, México, Juan Pablos.
HARDT, M. y A. NEGRI (2002), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
HEGEL, G.W.F. (1976), *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette.
– (1987), *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica.
– (1973), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
– (1993), *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias-Produhfi.
– (1987), *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza.
– (1986), *Wissenschaft der Logik I-II*, Francfort, Suhrkamp.
– (1997), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza.
– (1986), *Enzyklopädie der philosophichen Wissenschaften I-II*, Francfort, Suhrkamp.
HEIDEGGER, M. (1966), *Lettre sur l'humanisme*, París, Aubier.
– (1996), *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.
– y J.-P. SARTRE (1963), *Existencialismo y humanismo*, Buenos Aires, Sur.
KANT, I. (1963), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

LACLAU, E. y Ch. MOUFFE (2004), *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Fondo de Cultura Económica.
LEVINAS, E. (1994), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra.
– (1993), *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo Veintiuno.
MARX, K. (1977A), *Manuscritos. Economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
– (1977b), *El capital*, México, Siglo Veintiuno.
NIETZSCHE, F. (1981), *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF.
– (1994), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA (1995), *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
SPINOZA, B. (1986), *Tratado político*, Madrid, Alianza.

Consultada

ADORNO, T.W. (1981), *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus.
ASTRADA, C. (1956), *Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, Kairós.
BLOCH, E. (1983), *Sujeto-objeto*, México, Fondo de Cultura Económica.
DERRIDA, J. (1994), *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
GAETE, A. (1995), *La lógica de Hegel*, Buenos Aires, Edicial.
GÓMEZ PIN, V. (1978), *Ciencia de la Lógica y Lógica del sueño*, Madrid, Taurus.
– (1974), *El drama de la ciudad ideal. (El nacimiento de Hegel en Platón)*, Madrid, Taurus.
HARTMANN, N. (1960), *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, Sudamericana.
HENRICH, D. (1990), *Hegel y su contexto*, Caracas, Monte Ávila.
HYPPOLITE, J. (1987), *Lógica y existencia*, México, Universidad Autónoma de Puebla.
LYOTARD, J.-F. (1987), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
MARCUSE, H. (1968), *Ontología de Hegel*, Barcelona, Martínez Roca.
MURE, G.R.G. (1984), *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra.
RAURICH, H. (1976), *Hegel y la lógica de la pasión*, Buenos Aires, Marymar.
VATTIMO, G. (1992), *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós.
– (1990), *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península.
WAHL, J. (1973), *La lógica de Hegel como fenomenología*, Buenos Aires, La Pléyade.

Rubén Dri | **Hegel y la lógica de la liberación**

En un momento como éste en el que se ha producido la crisis profunda que se expresa como pensamiento único, posmodernidad, globalización, imperio; en que entran en crisis la razón, el sujeto, la utopía, los proyectos; en que se afirma la dominación universal de un imperio impiadoso; pero cuando, al mismo tiempo, todo el continente latinoamericano comienza a resurgir de sus cenizas; en que movimientos sociales de los más diversos tipos, movimientos populares, entran en la escena política, luchando por sus derechos, se hace necesaria esa vuelta a los clásicos, y en especial a Hegel.
En esta exégesis del texto hegeliano de *La ciencia de la lógica* se sigue en todo su trayecto la marcha dialéctica del sujeto-objeto, desde el ámbito de la necesidad hasta la libertad, o sea, desde el ser hasta la Idea absoluta, poniendo el acento en aquellos capítulos y en aquellos pasajes que son más fecundos para pensar los temas citados de mayor interés.
Puede extrañar el título: *Hegel y la lógica de la liberación*. Pero el horizonte de la filosofía hegeliana y, en este caso el de *La ciencia de la lógica*, es la libertad, esa bandera que levantó la Revolución Francesa, siempre presente en el pensamiento de Hegel.

Rubén Dri es filósofo y teólogo. Es profesor-investigador en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos, donde se desempeña como profesor titular en las cátedras de Filosofía y de Sociología de la Religión. Entre otras obras, ha publicado *Intersubjetividad y reino de la verdad (Aproximaciones a la nueva racionalidad)*, *La odisea de la conciencia moderna (Hermenéutica del capítulo VI de* La fenomenología del espíritu*)*, *La utopía que todo lo mueve (Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en* La fenomenología del espíritu*)*, *Intersubjetividad y reino de la verdad (Aproximaciones a la nueva racionalidad)*, y *Los modos del saber y su periodización*.

ISBN 978-950-786-631-9



Editorial Biblos
Filosofía